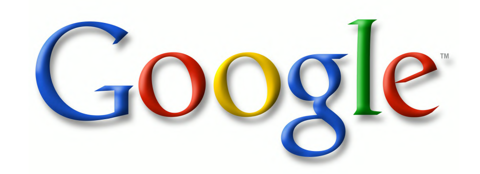
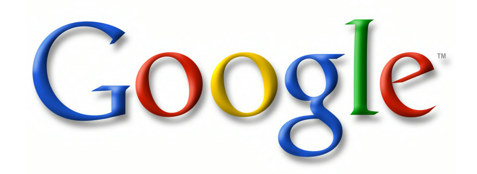




Die theologische Entwickelung des

Urbanus Rhegius,

speziell sein Verhältnis zu Luther und zu Zwingli,
in den Jahren 1521—1523.

Inauguraldissertation,

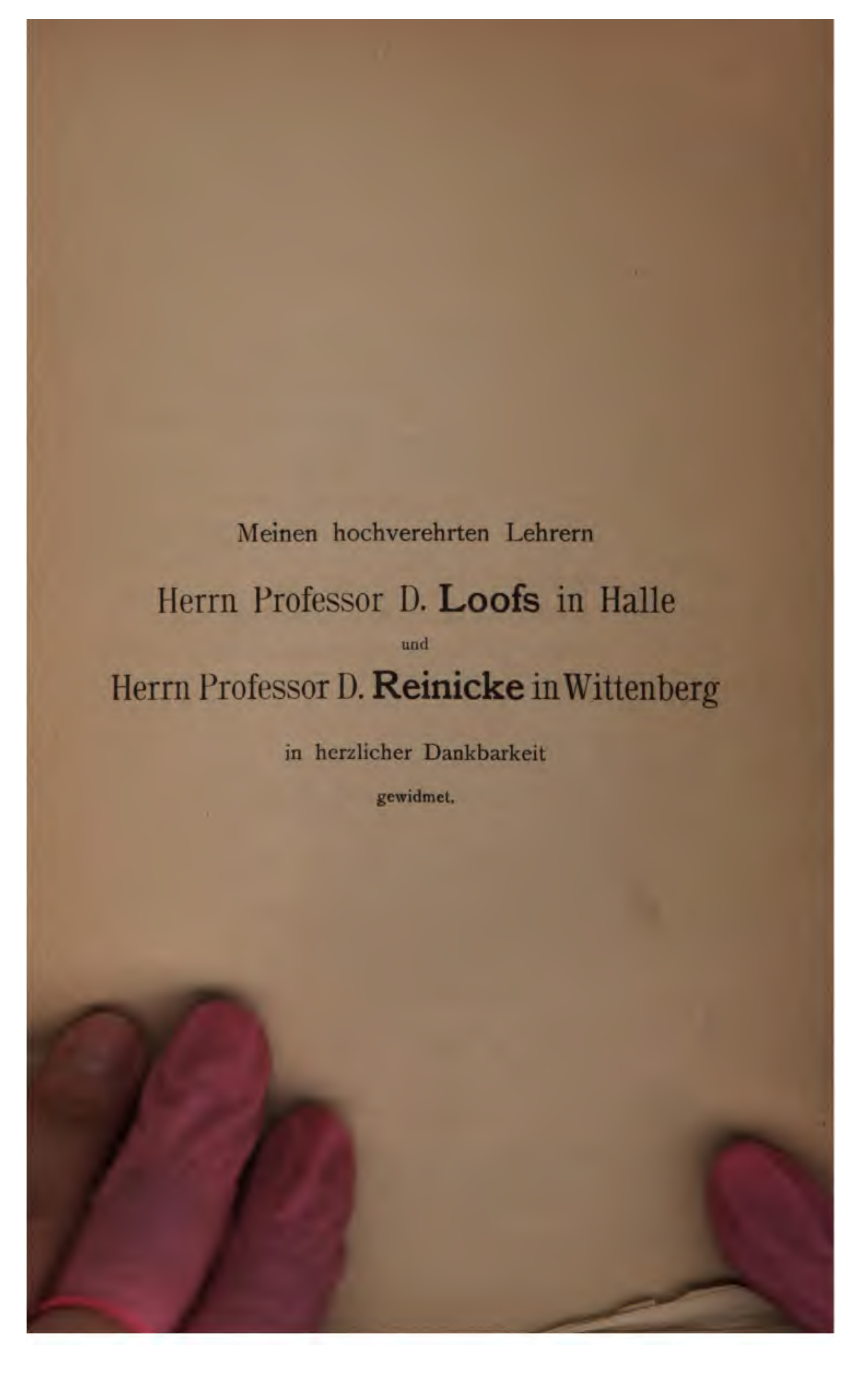
die nebst den angefügten Thesen
zur Erlangung
des
Grades eines Licentiaten der Theologie
mit Genehmigung
der hochwürdigen theologischen Fakultät der
vereinigten Friedrichs-Universität
Halle-Wittenberg
am
Sonnabend, den 21. Mai 1898, Vormittags 11 Uhr,
in der Aula öffentlich verteidigen wird

Otto Seitz
aus Naumburg a. S.

Opponenten:
Cand. min. **H. Jacobs** aus Langenweddingen.
Cand. min. **M. Helbig** aus Halle.
Cand. min. **E. Koch** aus Berlin.

Gotha.
Druck von Friedrich Andreas Perthes.
1898.

Die vorliegende Arbeit bildet den ersten Teil der der hochwürdigen Fakultät eingereichten Abhandlung. Der Rest wird als besonderer Aufsatz in der Zeitschrift für Kirchengeschichte publizirt werden.



Meinen hochverehrten Lehrern

Herrn Professor D. **Loofs** in Halle

und

Herrn Professor D. **Reinicke** in Wittenberg

in herzlicher Dankbarkeit

gewidmet.

Das Problem in der Theologie des Urbanus Rhegius, des Reformators von Augsburg und Lüneburg, liegt in seiner Beteiligung am Abendmahlsstreite. In diesem Streite, der eine der wichtigsten Auseinandersetzungen der Reformationszeit bedeutet, hat Rhegius eine nicht unwichtige Rolle gespielt. Er ist der erste gewesen, der Karlstadts Anschauung entgegentrat in einer Schrift, die auch in Wittenberg lebhaften Beifall fand; und er hat dieser ersten Schrift eine Reihe anderer folgen lassen. Seine Stellungnahme in dem Streit war den Führern keineswegs gleichgültig, wie mehrfache briefliche Äufserungen von Luther und von Zwingli erkennen lassen (vgl. z. B. de Wette III, S. 163; Zwinglis Werke VIII, S. 450). Die Schwierigkeit aber, die eben diese Stellungnahme im Sakramentsstreite bietet, wird man am besten erkennen aus der letzten, grundlegenden Biographie, die wir über diesen Reformator aus der Feder Uhlhorns haben („Urbanus Rhegius. Leben und ausgewählte Schriften." Elberfeld 1861) [1]. Sie schildert Rhegius als einen „von Anfang an" bestimmt lutherisch denkenden Reformator: „Luthers Auftreten, Luthers Schriften hatten ihn dem Evangelium zugeführt und darin befestigt; seine Anschauung, seine Predigtweise, sein ganzer theologischer Charakter war durch und durch lutherisch" (a. a. O. S. 85, vgl. S. 44). Gerade in der Auseinandersetzung zwischen der wittenberger und der schweizerischen Bewegung jedoch, in dem Abendmahlsstreite, geht der „durch und durch lutherische" Rhegius nicht mit Luther, sondern mit Zwingli, und zwar nicht nur vorüber-

1) Eine wichtige Vorarbeit zu dieser Biographie bildet der Artikel Uhlhorns „Urbanus Regius im Abendmahlsstreite", Jahrbücher für deutsche Theologie. Band V S. 3—45 (1860).

gehend oder passiv zustimmend, sondern in mehreren Schriften seine Übereinstimmung mit Zwingli bezeugend! Dieser Thatbestand ist so klar, dafs der von einem früheren Biographen (Heimbürger, „Urbanus Rhegius“. Hamburg und Gotha 1851) gemachte Versuch, die zeitweilige Übereinstimmung des Reformators mit Zwingli zu leugnen, seit Uhlhorns Darstellung nicht mehr wiederholt werden kann. Welche Lösung aber giebt der Letztgenannte selbst für die dargelegte Schwierigkeit? Er sagt, dafs man von einem „Übertritt“ des Rhegius zu Zwingli reden müsse (a. a. O. S. 103, vgl. Jahrbb. V, S. 33); die Gründe für diesen „Übertritt“ aber werden gefunden in der theologischen Eigenart und in der Persönlichkeit des Mannes. Bezüglich der ersteren wird gesagt, dafs Rhegius von Beginn des Streites an zwar lutherische Sätze vertreten habe, aber „nicht ohne gefährliche Unklarheiten und Schwanken“, dafs „dogmatischer Scharfsinn“ ihm überhaupt mehr oder weniger abgehe (a. a. O. S. 102, Jahrbb. V, S. 8, 12, 32, 34). Ferner wird seine theologische Unselbständigkeit zur Erklärung herangezogen: „es imponirte ihm, dafs so bedeutende Männer auf der andern Seite stehen“ (a. a. O. S. 99, Jahrbb. V, S. 24). Die entscheidenden Gründe aber für das schwankende Verhalten des Rhegius in dem genannten Streite sollen liegen in seinem Charakter. Es wird seine Friedensliebe angeführt, die ihn dazu getrieben habe, auf jede Weise eine Einigung herzustellen resp. den Kampf der verschiedenen Richtungen nicht zu verschärfen durch die Betonung der lutherischen Gedanken, die in Augsburg weit weniger Anhänger hatten als die Zwinglis (a. a. O. S. 99, 104, 142, Jahrbb. V, S. 24, 35—42). Endlich wird auf eine persönliche Schwäche des Reformators im engsten Sinne zur Erklärung verwiesen, auf seine Abhängigkeit von der Anerkennung und Gunst der Menge: „Der Zwinglianismus war volkstümlich, und Rhegius ertrug es schwer, als lutherisch gesinnt die Gunst des Volkes, die er nie eigentlich besessen hatte, noch mehr einzubüfsen. Seine Eitelkeit, wie wir schon angedeutet haben, kam mit ins Spiel“ (a. a. O. S. 104, [7], Jahrbb. V, S. 16). Dementsprechend lautet das Gesamturteil, das Uhlhorn über die Stellung des Rhegius

im Abendmahlsstreite fällt: „Die Zwinglische Abendmahlslehre ist nur ein eingesprengtes fremdes Stück, dem darum auch keine lange Dauer zukommen kann“ (a. a. O. S. 103, Jahrbb. V, S. 33)[1]. — Das Unbefriedigende dieser Erklärung leuchtet ein, mag man das zuletzt angeführte Gesamturteil oder die einzelnen Argumente, auf die es sich stützt, ins Auge fassen. Die zwinglische Abendmahlsanschauung nur für „ein eingesprengtes fremdes Stück“ zu erklären, wird man sich schwer entschliefsen, wenn man die Überzeugung hat, dafs im Abendmahlsstreite nicht um einen einzelnen, isolirt zu betrachtenden Lehrsatz gestritten wurde, sondern dafs in ihm ein — wenn auch relativer — Gegensatz zweier Gesamtrichtungen, der sich an dem einen Punkte der Lehre nur zuspitzte, zum Ausdruck kam. Die „theologische Unklarheit“ ferner, auf die Uhlhorn verweist, kann einen so starken Wechsel der Anschauung, wie ihn Uhlhorn bei Rhegius konstatirt, keinesfalls erklären. Ebenso wenig kann dies die behauptete Unselbständigkeit gegenüber „imponirenden“ theologischen Gröfsen; denn mindestens in demselben Mafse „imponirend“ wie Zwingli mufste auch Luther für Rhegius sein, zumal er von diesem seine ersten, bestimmenden Anregungen empfangen hatte. Wenn ferner die Friedensliebe des Rhegius als „das eigentliche Motiv seines Übergangs zu Zwingli“ (a. a. O. S. 104) angeführt wurde, so kann man aus Friedensliebe wohl eigene Ansichten in ihrer Schärfe zurückstellen, aber nicht die eigene Meinung aufgeben und die des Gegners annehmen, sodafs man sich die früheren Freunde in Feinde verwandelt. Das bedenklichste Motiv endlich, das Uhlhorn für den Übertritt des Rhegius anführt, ist seine „Abhängigkeit von der Gunst der Menge“ oder seine „Eitelkeit“. Aber nicht nur, dafs der Reformator dieses niedrige Motiv ausdrücklich zurückweist und seine Aufrichtigkeit beteuert (Rhegii Opera latina, ed. Noribergae 1562, Bd. II, S. 5^b, 6^a): Uhlhorn selbst giebt zu, dafs

---

1) Auch Roth „Augsburgs Reformationsgeschichte, 1517—27“ (München 1881) schliesst sich dieser Auffassung Uhlhorns an und citirt dessen zusammenfassendes Urteil wörtlich S. 62 ff., 164 ff.

Rhegius diese „Gunst der Menge“ nie eigentlich besessen habe. Die Furcht, sie zu verlieren, kann also nur wenig Kraft gehabt haben als Motiv zu einem vollständigen Meinungswechsel.

Kann somit die von Uhlhorn vertretene Auffassung als eine befriedigende Lösung nicht betrachtet werden, so wird der Versuch berechtigt sein, mit Hilfe des reichlich zu Gebote stehenden Quellenmaterials eine andere Lösung des Problems zu finden. Eine wichtige Frage aber für einen solchen Versuch, wenn nicht die wichtigste, wird die sein: wie ist die Stellung, die Rhegius vor seinem Eingreifen in den Abendmahlsstreit eingenommen hat, zu beurteilen? Welche theologische Entwickelung geht diesem Eingreifen voran? Die Beobachtung, dafs für Uhlhorn gerade aus seiner Beantwortung dieser Frage die Hauptschwierigkeit sich ergiebt, wird es rechtfertigen, wenn sie im Folgenden zum Gegenstand einer speziellen Untersuchung gemacht wird. Es werden dabei die schriftstellerischen Produkte des Rhegius aus den Jahren 1521—23 daraufhin zu prüfen sein, was sie über die theologische Entwickelung ihres Verfassers, speziell über sein Verhältnis zu Luthers und Zwinglis Anschauungen erkennen lassen.

Wenn das Jahr 1521 den Beginn der reformatorischen Wirksamkeit des Urbanus Rhegius bezeichnet, so ist die erste Schrift dieses Jahres zugleich geeignet erkennen zu lassen, von wo seine reformatorische Entwickelung ihren Ausgang genommen hat. Ihr Titel zeigt ihren Inhalt: „Argumentum libelli. Symon Hessus Luthero ostendit caussas, quare lutherana opuscula a Coloniensibus et Lovaniensibus sint conbusta. Id ipsum enim petit Martinus in libello quodam, ubi rationem reddit facti sui“ etc (Zur Verfasserfrage vgl. Uhlhorn S. 30). Unter dem Pseudonym des Symon Hessus seine Person verhüllend kämpft der Verfasser hier ganz in der Art der Epistolae virorum obscurorum gegen die Vertreter des Kirchentums, indem er sich scheinbar auf ihren Standpunkt stellt und nun mit erheuchelter Entrüstung die Behauptungen Luthers zurückweist. Wie weit dabei seine positive Übereinstimmung mit Luthers Anschauungen damals bereits ging,

mufs zunächst dahingestellt bleiben, da eine Satire wie die vorliegende Schrift mehr zeigt, zu welchen Anschauungen der Verfasser sich in ablehnendem Gegensatz befindet, als dafs sie seine eigene Anschauung positiv mit voller Sicherheit erkennen liefse. Jedenfalls aber geht aus dieser Schrift hervor, dafs Rhegius vom Humanisten aus zum Reformator geworden ist. Durchaus humanistisch war die Erziehung und Ausbildung, die er genossen hatte (vgl. das biographische Material bei Uhlhorn S. 2 ff). Durchaus humanistisch nach Form und Inhalt sind seine ersten litterarischen Leistungen, die wir besitzen: seine „Poemata juvenilia“ (ed. Wagner 1711) sind Produkte rein humanistischer Dichtkunst; seine erste theologische Schrift, das „Opusculum de dignitate sacerdotum“ vom Jahre 1519 (Opp. lat. I, S. 1^a—16^b) spricht lediglich humanistische, „erasmische“ Reformgedanken aus, noch ohne feindlichen Gegensatz zur bestehenden Kirche. Ist somit die Entwickelung des Rhegius vom Humanismus und seinen Reformgedanken ausgegangen, so ist diese Thatsache beim Beginn der Untersuchung wohl zu beachten. Den Ausgangspunkt seiner theologischen Entwickelung hat Rhegius mit Zwingli gemeinsam, im Unterschied von Luther! Hat dieser Ausgang vom Humanismus etwa auch die spätere Gestalt der theologischen Anschauung des Rhegius beeinflufst? Ist dieser Einflufs nur ein formaler oder auch ein inhaltlicher gewesen? Läfst sich hierbei eine Übereinstimmung mit der Entwickelung Zwinglis konstatiren? Auf diese Fragen wird die Untersuchung Antwort zu geben haben (vgl. namentlich ihren zweiten Teil, unten S. 31 ff.).

Die nächste Schrift des Rhegius, die der bisher besprochenen nach wenigen Monaten folgte, führt den Titel: „Anzaygung, dafs die Romisch Bull mercklichen schaden in gewissin manicher menschen gebracht hab, vnd nit Doctor Luthers leer, durch Henricum Phoeniceum von Roschach“. Charakteristisch für den Fortschritt, den Rhegius hier gemacht hat, ist es, dafs er denselben Zweck wie in seiner vorigen Schrift, nämlich Luther zu verteidigen, hier auf ganz anderem Wege zu erreichen sucht. Zwar ist die Schrift ebenfalls unter einem Pseudonym erschienen, der Verfasser

nennt sich Phoeniceus von Roschach. Das entsprach einem Zuge der Zeit, in der die anonyme und pseudonyme Schriftstellerei aufserordentlich in Übung war. Es mag auch noch ein anderes Motiv bei unserm Reformator dazu gekommen sein. Luther war vom Papst gebannt worden und hatte auch seinerseits durch die Verbrennung der Bulle samt den päpstlichen Rechtsbüchern den Bruch mit Rom offen vollzogen. Nun trieb den Urbanus wohl seine Überzeugung für den gebannten Luther einzutreten gegenüber einer Verurteilung, deren Härte auch ein Erasmus anerkannte (vgl. Epistolae S. 653 „Res odiosius agi vix potuit"). Aber mit seiner Person dem Reformator zur Seite zu treten, auch für seine Person den Bruch mit der Kirche zu vollziehen, dazu konnte sich Rhegius noch nicht entschliefsen. Seine Schriften aus dieser Zeit lassen erkennen, was ihn daran hinderte: er hatte noch immer die Hoffnung, dafs die hochnotwendige Besserung der kirchlichen Verhältnisse sich ohne einen offenen Bruch mit den in der Kirche herrschenden Gewalten werde vollziehen lassen [1]). So findet sich denn auch nirgends in der vorliegenden Schrift eine Stelle, in der er das Verfahren Luthers mit der Bannbulle zu rechtfertigen versuchte. — Im Übrigen aber beschränkt sich Rhegius nicht mehr wie in der früheren Schrift darauf, durch negative Ausführungen für Luther einzutreten, wie das der Titel der Schrift erwarten lassen könnte; sondern der gröfste Teil der Schrift dient dazu, die Sätze Luthers, dem man fälschlich viel zuschreibt, „das er nitt redt oder nit also redt" (vgl. Titelblatt), unverfälscht darzulegen und eingehend zu rechtfertigen. Dabei erklärt sich der Verfasser mit Luther völlig einverstanden, er nennt ihn den „frum̄ Theologus, den Ewan-

---

1) Titusbrief, Vorrede (Bl. a 4ᵇ): „Got wöl sich vnser erbarmen vnd seiner kirchen recht schrifft gelert, getrew hirten schicken". — Sermon von der Kirchweihe (WW. I, 38ª [Bl. B 3ᵇ]): „Es soltten die obern der kirchen hye gut Wachthaltten. Schlafft aber der hyrtt, wer will den Wolffen wören?" — „Erklärung der zwölf Artikel und etlicher läuftiger Punkte" (WW. I, S. 2ª [Bl. A 3ᵇ]): „Got geb, das vnsere vorgenger [= Anführer] nit meer lieben die finsternus, sunder nachfolgen dem frummen könig Osia" u. s. w.

gelisch recht Bischof" und sich Luthers „iunger" (Bl. D 4ᵇ; A 1ᵇ).

So haben wir also ein Recht, von dieser Schrift an den Rhegius als Anhänger Luthers zu betrachten; mit der „Anzeigung" beginnt seine eigentliche reformatorische Schriftstellerei. Überblicken wir hier am Anfang derselben die in den ersten Jahren bis zum Abendmahlsstreit hin erschienenen Schriften unseres Reformators, so hat eine ganze Reihe derselben, namentlich die des ersten Jahres ein gemeinsames Merkmal, das bezeichnend ist für ihren Verfasser: sie sind und wollen sein Darstellungen nicht eigener Gedanken des Verfassers, sondern der Gedanken anderer Männer, die ihm wahr und richtig zu sein schienen. So giebt er in der eben angeführten Schrift der auf dem Titel angegebenen Absicht entsprechend hauptsächlich eine Zusammenstellung der wichtigsten Aussprüche Luthers, und zwar meist unter wörtlicher Benutzung seiner Schriften. Ferner gehört zu den Schriften der Anfangszeit seine Übersetzung von Cyprians Schrift über das Vaterunser und von einer Predigt des Chrysostomus [1]. Endlich ist noch zu nennen seine Ausgabe des Kommentars zum Titusbrief von Erasmus, bei der er wie bei den anderen Übersetzungen nur in einer kurzen Vorrede seine eigenen Gedanken ausspricht. Und lassen die bisher genannten Schriften gewissermafsen schon äufserlich sichtbar die Abhängigkeit ihres Verfassers von den Gedanken anderer erkennen, so macht sich dieselbe Abhängigkeit auch in den noch nicht genannten Schriften dieser Periode mehr oder weniger stark bemerkbar, so vor allem in den zwei Predigten über das Abendmahl und der über das 3. Gebot sowie in

---

1) „Eine vberschöne vnnd nützliche erklerung vber das Vaterunser, des hl. Cecilij Cypriani", in WW. I, S. 89ᵇ–98ᵃ. — „Ain schöne ‖ Predig des hailgen Bischoffs Jo ‖ annis Chrisostomi. Das man die ‖ sünder lebendig vnd tod klagen ‖ vnd bewainen sol. Das auch ‖ der lebendigen guten werck ‖ den todten nützlich seyen ‖ durch Doctor Vr- ‖ banum Regium ver ‖ teütschet. ‖ Vnd ain aufszug von ‖ dem gericht gots. ‖ M. D. XXI." Mit Titelbordüre. 8 Blätter in Quart, letzte Seite leer, Titelrückseite bedruckt. Am Ende: „¶ Gedruckt zu Augspurg, durch Siluanum Otmar bey ‖ sant Vrsula kloster, am XXI. tag Nouembris. ‖ Anno M, D, XXI". Vgl. WW. I, S. 240ᵇ–244ᵇ.

der Erklärung der 12 Artikel des christlichen Glaubens [1]). Und zwar handelt es sich vor allen um die Abhängigkeit von Luther, dessen Gedanken zum teil wörtlich wiedergegeben werden.

Das zeigt sich sogleich bei der ersten hier zu behandelnden Schrift, bei dem Sermon vom Sakrament des Altars von 1521. Die Auffassung vom Abendmahl, die Rhegius hier vorträgt, berührt sich auffallend mit der Luthers, und zwar finden sich unverkennbare Anklänge speziell an Luthers „Sermon von dem Neuen Testament, das ist von der heiligen Messe“ (E. A. 27, 25ff., 139ff.). Aufser den schon von Uhlhorn (Jahrbb. V, S. 6) angeführten Punkten — Betonung

---

1) „Des hochgelerten || herrn doctor Erasmi von || Roterdam schöne vnd || clare aufslegung || über die Epi- || stel Pauli || zu Tito. || Durch Vrbanum Regium der || hayligen schrifft doctor ge- || teütscht. || ." Mit Titelbordüre. 16 Blätter in Quart, letzte Seite leer. Am Ende: „Getruckt zu Augspurg durch doctor Sigmundt Grymm || als man zalt nach Christi geburt Tausent || fünffhundert vnd xxij. jar“. [Fehlt in WW.] — „Ain Sermon || von dem hochwirdigen || sacrament des Altars, || gepredigt durch doctor || Vrbanum Regium, || Thumbprediger zu || Augspurg, am tag || Corporis Christi. || M. D. XXj. || “. Mit Titelbordüre. 6 Blätter in Quart, letzte Seite leer. [Fehlt in WW.] — „Von dem hoch- || wirdigen Sacrament || des Altars, vnder- || richt, was man aus heyliger ge || schrifft wissen magk durch D. || Vrbanum Regium tzu Augspurg || geprediget, corporis Christi bis || auff den achtenden. || M. D. xxvj. || Wer Gottes gnad prediget. || mus sich der welt gnad || vertzeyhen.“ Mit Titelbordüre, 27 Blätter in Oktav, Titelrückseite: Holzschnitt. [Nach dieser Ausgabe sind die Citate angegeben.] WW. I, S. 104^{a}—114^{b}. — „Ain Sermon. von || dem dritten Gebot. Wie || man Christlich feyren sol || Mit anzaygung ettlicher myfs- || breych, geprediget, durch D. || Vrbanum Regium, Pre- || diger zu Hall jm Intal. || M. D. XXII. Jar. || [4 Blättchen in Kreuzform, mit den Spitzen nach innen].“ 12 Blätter in Quart, Titelrückseite bedruckt, letzte Seite leer. WW. I, S. 38^{b} bis 45^{a}. — „Die zwölff artickel vn- || sers Christlichen glaubens mit an- || zaigung der hailigen geschrifft, || darinn sie gegründt seind || durch D. V. Regium, Zu || Dienst dem Ersamen || weisen Caspar weifs- || brugker. || Wer nit glaubt der wirt verdambt. Marci 16.“ Mit Titelbordüre. 60 Blätter in Oktav, letzte Seite leer. Am Ende: „Getruckt vnd volendet in der Kai- || serlichen Statt Augspurg, durch || Doctor Sigmund Grimm, im M. || D. XXiij. Jar. || Marci 9. || Herr ich gelaub hülff meinem vngelauben.“ WW. I, 1^{a}—16^{b}.

der Worte im Abendmahl, der Sündenvergebung als des eigentlichen „Erbteiles“, Wertung des Leibes Christi als Siegel der Zusage — mögen noch einige Einzelheiten genannt werden, welche es zur Gewifsheit machen, dafs Rhegius hier ganz in Luthers Spuren geht. Eigentümlich war diesem die Deutung, die er der von ihm beibehaltenen Elevation gab: „Und das bedeut der Priester, wenn er die Hostien aufhebt, damit er nit so fast Gott, als uns anredt, als sollt er zu uns sagen; sehet da, das ist das Siegil und Zeichen des Testaments, darinnen uns Christus bescheiden hat, Ablafs aller Sund und ewiges Leben“ (E. A. 27, 149. vgl. auch 158. — Köstlin, Luth. Theol. I, S. 303). Damit vergleiche man, was Rhegius darüber sagt: „vnd wann euch der priester das sacrament zaiget, ist es souil, als wann er sagte: jr Christenmennschen sehent da, das warhafftig sigel, das krefftig zaichen des trostlichen testaments, das eüch gelaubigen, Christus euwer allerliebster herr, am abent vor seinem bittern leyden vnd sterben, hat verordnet zu ablafs eüwer sünd, und besitzung des ewigen lebens“ (a. a. O. Bl. A 3ᵇ). Nicht minder deutlich zeigt sich die Abhängigkeit von Luther in den gelegentlichen Ausführungen über den Ablafs. Dieser ist „ablafs der schuld oder sünd, das warlich allain hertzlich solt begeren ain rechter Christ.“ Denn „zeitliche pein“ soll jeder auf sich nehmen, der wirklich ein Kind des himmlischen Vaters und nicht nur ein Stiefkind sein will. Kein Mensch kann zur Erlangung dieses rechten Ablasses „in gewalts weifs“ verhelfen, sondern höchstens „in gebets weifs“ (a. a. O. Bl. A 5ᵇ, 4ᵇ, 5ᵃ). Alle diese Aussprüche, sowohl der allgemeine Grundsatz wie die spezielleren Ausführungen haben in Worten Luthers ihren Archetypus [1]).

Neben diesen Aussprüchen finden sich freilich in dieser ersten Predigt des Rhegius noch manche gut katholische Sätze. So ist gut katholisch die Hochschätzung des Sakra-

1) Für Luthers Anschauung betreffs der Sündenvergebung vgl. These 36 und 37 (W. A. I, S. 235); für das Tragen der Strafen These 40 (ib.); Köstlin, Luth. Theol. I, S. 205; für den modus suffragii These 26 (ib. 234); Köstlin I, S. 186.

ments mit der Begründung: „dieweil alles vnser hail, alle seligkait, hie in disem sacrament verschlossen vnd verborgen vnns ligt“ oder „weil daran die summa vnsers hails gelegen ist“ (Bl. A 2^{a}, ^{b}). Luther war in dieser Zeit schon zu der Erkenntnis durchgedrungen, daſs der äuſsere Sakramentsgenuſs nicht unbedingt notwendig sei zum Heil (Köstlin, Luth. Theol. I, S. 291, 298, 306). Der ganze erste Teil ferner, der von der Art der Gegenwart Christi im Sakrament und der Wirksamkeit dieses Sakraments im Unterschied von den andern handelt, ist durchaus von den herrschenden kirchlichen Anschauungen getragen. Infolgedessen fehlt dem Standpunkt des Rhegius noch die innere Einheitlichkeit: im ersten Teil wird gesagt, daſs das Sakrament des Altars „bedeüt nit nur allain etwas werck gots, sonder halt in jm warlich vnd wesenlich, got selber“, und damit dieses Sakrament den andern gegenüber gestellt, welche nur so wirken, „das der glaub des sacraments den sünder frumm macht.“ Dagegen nachher wird auch beim Abendmahl wieder der Glaube zur Bedingung gemacht, daſs man der Gnade teilhaftig werde (Bl. A 2^{b}, 4^{a}). Aber diese Thatsache beweist für das Verhältnis des Urbanus zu Luther nur um so deutlicher, daſs er in jenen mit Luther übereinstimmenden Aussagen von diesem abhängig ist. Indem solche Gedanken mit seinen sonstigen Anschauungen noch nicht ausgeglichen sind, lassen sie sich am besten als zunächst nur übernommene erkennen.

Zu ähnlichen Beobachtungen giebt eine andere Predigt, die wir von Rhegius aus demselben Jahre besitzen, Anlaſs. Es ist eine Predigt am Tage der heiligen Jungfrau Catharina („Ain predig || Von der hailigen junckfrauwen || Catharina, Doctoris Vrbani || Regij Thumpredigers zu || Augspurg gepredigt im || M.D.XXI. Jar. || ❧“ 8 Blätter in Quart, letzte Seite leer. Am Ende: „Gedruckt zu Augspurg, durch Siluanum Otmar || auff den XIIII. tag Decembris. Anno || M.D.XXI.“ WW. I, S. 245^{a}—248^{b}). Die Legende der Heiligen wird als Text der Predigt benutzt; die ganze Predigt ist durchzogen von Aussprüchen, in welchen sich eine fast uneingeschränkte Hochschätzung des „junckfrölichen

standes“ kund giebt. So werden auch die alten kirchlichen Lobredner der Ehelosigkeit, insbesondere oft Hieronymus citirt. Um so auffallender ist es, wenn daneben die Trägerin des mönchischen Frömmigkeitsideals zugleich zur Verkündigerin des reinen Evangeliums gemacht wird. Und zwar geschieht das in Worten, welche aufs genauste Luthers Verständnis des Evangeliums wiedergeben. Es heifst: „Was ist sunst das gantz Euangelium anders, dann die allerfrôlichst botschaft der gôtlichen gnad vnd vergebung aller sünd, ain sûsser trost der ellenden traurigen gewissen durch das theür leiden vnd grosse gab vnsers herren Jesu Christi?“ (WW. I, S. 246ª [Bl. A 3ᵇ]). Auch die Vertiefung des Glaubensbegriffes — „Es ligt die hailig Philosophey Catharine nit in vil geschwetz, sonder nur in bewegnufs des gemûts Sy ist mer ain leben dann ain Disputacion, es ist ain lautere erfarnufs, versûchnufs, empfintnufs im gaist“ (WW. I, S. 246ᵇ [Bl. A 4ᵇ]) — entspricht lutherischen Gedanken über Wesen und Bedeutung des Glaubens gegenüber dem blofsen cum assensione cogitare des Katholizismus und auch der blofsen philosophia Christiana oder evangelica eines Erasmus. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir auch hier Einflüsse Luthers auf Rhegius annehmen.

Deutlich erkennen wir solche, wenn Rhegius in einem „Sermon von der Kirchweihe“ [1]) gegenüber den prächtigen „materlichen“ Kirchen auf den rechten inneren Tempel Gottes, den Geist der Gläubigen, hinweist und dabei namentlich die „Gemeinschaft der Heiligen“ hervorhebt. „Wa vnser yedem durch vnuolkommenhait etwas abgadt vnd mangelt, das selbig wirt erstattet durch die reyche brûderschafft nemlich gemainschafft aller gottes hailigen vnd fürnemlich Jesu Christi, als vns dann warlich vil abgadt . . . Wol ain grofs ding ist gmainschafft der hailgen, das alle gutter vnd auch anligent not gmain seind . . . sollicher ding erynner sich ain

1) „Ain Sermon. ‖ Von der kyrchweyche ‖ Doctor Vrbani Regij. Predi- ‖ ger zu Hall jm Intal. ‖ M. D. XXII. ‖ Jar. ‖ [Blumenornament].“ Mit Titelbordüre, 8 Blätter in Quart, Titelrückseite bedruckt, letztes Blatt leer. Am Ende: Blumenornament. WW. I, S. 34ᵇ—38ª.

yetlicher teglichs, wann er jm glauben spricht den Artickel: ich glaub ain Christeliche kirchen gemainschafft der hailigen.“ Diese Gemeinschaft der Heiligen ist die rechte „Brůderschaft, die Christus selbs auff gesetzt“, in welcher einer des andern Bürde trägt, aber auch einer an des andern „gůtt, das got inn jm würckt“ Anteil hat. (WW. I, S. 37[a], [b] [Bl. B. 1[a], 2[a]]). Das sind ganz dieselben Gedanken, dieselbe eigentümliche Beziehung der „Gemeinschaft der Heiligen“ auf die Bruderschaften, die Luther zwei Jahre zuvor im „Sermon von dem hochwürdigen Sacrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften“ ausgesprochen hatte (E. A. 27, 25ff, speziell 45ff.).

Wie eng sich Rhegius auch sonst gerade in Predigten an Luther anschlofs, zeigt besonders deutlich die oben (S. 8) erwähnte Predigt über das 3. Gebot, die er am 5. November 1522 dem „Lucas Gafsner dem Älteren“ widmete. Diese ist so voll von Anklängen nicht nur an Luthers Gedanken im allgemeinen, sondern speziell an die Gedanken, die Luther in einer Predigt gerade über dasselbe dritte Gebot ausgesprochen hatte, dafs man sieht: Luthers Schrift „Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo“ von 1518 hat unserm Reformator vorgelegen und ist von ihm bei der Abfassung seines eignen Sermons benutzt worden. Zum Beweise für diese Behauptung sollen nur die auffallendsten Berührungen zwischen beiden angeführt werden. In Luthers Ausführungen ist bemerkenswert gegenüber seinen späteren Behandlungen desselben Stoffes das mystische Element, das Luther bei der Feier des Sabbaths hervorhebt. Er findet dieses Element schon in dem Namen des Feiertags, des „Sabbath“ angedeutet, sofern das „Ruhen“ den Menschen für Gott „velut puram materiam“ bereitet; für den Sabbath gilt: „Non enim operando, sed patiendo boni sumus, cum patimur divinas actiones, quieti ipsi“ (W. A. I, S. 436_{18}, 437_{21}). Dieselbe Auffassung vom Wesen der christlichen Feier vertritt nun Rhegius, wenn er sagt: „Christlich feyren ist nit allain von leypblicher arbait mussyg ston, wie die juden, sonder vil mer nach den worten Christi. Math. am. xvj. Capit. gar gelassen ston, alle sein gut be-

duncken, begird vnd willen faren lassen, Got lassen allain in vns würcken sein werck, also das mir nichts aigens wircken, in allen vnsern krefften ... Vnnd das haifst recht Christlich gefeyrt, den feyrttag gehailigt, so der mensch frey lår ledyg stat von allen seinen wercken ain rechtter Tempel gots wirt, das er verfehyg Wyrtt der wort vnnd werck gottes" (WW. I, S. 40^b, 42^b, 44^b [Bl. a 4^b, b 3^b, vgl. c. 3^{a} ^{b}]). Eine andere Ausführung in Rhegius' Predigt ist lediglich eine Übersetzung des entsprechenden Abschnittes von Luthers Predigt (vgl. WW. I, S. 39^b [Bl. a 3^a] mit Luth. W. A. I, S. 436, 22—30). — So kann es nicht wundernehmen, dafs auch sonst die auffallendsten Berührungen zwischen dem Sermon des Rhegius und den Predigten Luthers hervortreten, wie in der Wahl der Beispiele für geringe und darum nicht verbotene Sonntagsarbeit, in der Verwendung des 3. Gebotes als Sündenspiegel, in der Subsummierung des Gebotes unter das Wort: „Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung", welche bei Luther am Anfang, bei Rhegius am Ende der ganzen Behandlung steht (WW. I, S. 45^a [Bl. c 4^a] vgl. W. A. I, S. 442, 1 ff. 31 ff; WW. I, S. 42^b [Bl. b 3^b, 4^a] W. A. I, S. 438, 2; WW. I, S. 45^a [Bl. c 4^a] W. A. I, S. 436, 14 ff.). So liefert die vorliegende Predigt einen weiteren Beweis für den engen Anschlufs unseres Reformators an Luther in diesen ersten Jahren seiner reformatorischen Wirksamkeit. Dabei darf jedoch nicht unbeachtet bleiben, dafs Rhegius hier gegen Ende des Jahres 1522 Gedanken reproduzirt, die Luther nach einer handschriftlichen Notiz Löschers (W. A. I, S. 440, Anm. 1) bereits 6 Jahre früher ganz am Anfang seiner Wirksamkeit ausgesprochen hatte.

Dasselbe tritt in einer zweiten Frohnleichnamspredigt des Rhegius vom Jahre 1523 hervor. Wie schon in der früheren Predigt an demselben Festtage [vgl. oben S. 8], so schliefst sich Rhegius auch hier wesentlich an Luthers „Sermon von dem neuen Testament" an, indem er vor allem hinweist auf die gläubige Betrachtung der Einsetzungsworte. Damit aber wird hier eine andere, ebenfalls von Luther bereits ausgesprochene Anschauung vom Abendmahl verbunden. Es

wird von dem Sakrament gesagt: „Es bedeut veraynigung der glyder mit dem gaystlichen haupt Christo vnd vnder vns brûderlicher liebe" (WW. I, S. 110ᵃ [Bl. B. 8ᵃ]). Und diese Bedeutung des Abendmahls als synaxis oder communio wird dann eingehend behandelt. Damit nimmt Rhegius das auf, was Luther in der bereits erwähnten Schrift vom „hochwürdigen Sacrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften" 1519 ausgeführt hatte. Uhlhorn urteilt darüber, einmal daſs die Aufnahme dieser Betrachtungsweise des Abendmahls in dieser zweiten Predigt des Rhegius neu sei gegenüber der ersten, und dann daſs die Vereinigung dieser Anschauung mit der Betonung der Einsetzungsworte in sich unklar sei (vgl. Jahrbb. V, S. 7f.). Der erste Teil dieses Satzes mag zugegeben werden, obwohl auch in der früheren Predigt der Hinweis auf die durch das Sakrament herbeigeführte Vereinigung mit Christo nicht ganz fehlt [1]). Was aber die von Uhlhorn hier konstatirte „gefährliche Unklarheit" betrifft, so wird sie darin gefunden, daſs Rhegius hier zwei „Auffassungen, welche bei Luther verschiedene Stadien seiner Sakramentslehre bezeichnen", „ganz unvermittelt neben einander stellt." Diesem Urteil liegt die Ansicht zugrunde, daſs Luthers Abendmahlsanschauung in dem „Sermon vom neuen Testament" einen Fortschritt zeigt gegenüber der im „Sermon vom hochwürdigen Sakrament" niedergelegten. Daran ist soviel richtig, daſs es für Luthers Darlegung seiner Abendmahlsgedanken einen wesentlichen Fortschritt bedeutet, wenn er in dem späteren Sermon die Einsetzungsworte und ihren Inhalt zu ihrem vollen Recht kommen läſst. Andrerseits ist

1) 1. Sermon vom Abendmahl (Bl. a 3ᵃ): Der allmächtige Gott giebt sich selbst im Abendmahl den Gläubigen zu einer Speise und „wirt nit verwandelt in blut vnd flaisch oder in die substantz des menschen, der jn neüſst, besonder so jn ainer empfecht vnd yſst . . ., so verwandlet die himlisch speiſs den selben in sich, also das der mensch yetz nit flaischlich ist, also zureden, sonder etlicher weiſs ain gaist mit gott wirt, als Christus sagt Joh. am vj. Der da yſst mein flaisch" u. s. w. — Vgl. übrigens auch zu dieser letzten, auffallenden Wendung der Wandlungslehre Luthers Vorgang. (Köstlin, Luth. Theol. I, S. 295).

jedoch festzuhalten, dafs für ihn selbst die in den beiden Sermonen niedergelegten Anschauungsweisen nicht zeitlich aufeinander folgten, sondern nebeneinander hergingen, und dafs insbesondere die fast ausschliefsliche Betonung der „Gemeinschaft Christi und der Heiligen“ als des Heilsgutes beim Sakrament in dem früheren Sermon ihre besonderen Gründe hatte. Für das letztere sei auf Köstlins Darstellung verwiesen (a. a. O. I, S. 292 ff.), der davor warnt, dafs man Luthers „gesamte damalige Anschauung und Lehre vom Abendmahl als in jener Ausführung eingeschlossen und erschöpft ansehe.“ Für das Vorhandensein aber der beiden Anschauungen neben einander, besonders für das Vorhandensein der von Luther erst später vorgetragenen schon zur Zeit der früheren Predigt sind die mit der letzteren gleichzeitigen Schriften des Reformators zu vergleichen, z. B. der „Sermon von Bereitung zum Sterben“ 1519. Ja, man wird sagen müssen, dafs die Betonung der Einsetzungsworte mit ihrer Darbietung der Sündenvergebung um Christi willen jene andere Auffassung von der durch das Abendmahl hergestellten geistlichen Vereinigung mit Christo und den Gläubigen in sich erst klar und verständlich macht. So wenig aber Luther selbst die beiden Seiten seiner Anschauung dialektisch mit einander vermittelt hat, so wenig fühlte Rhegius das Bedürfnis einer dialektischen Vermittelung. Wir können also auch in der Nebeneinanderstellung der beiden von Luther in gesonderten Schriften dargelegten Betrachtungsweisen, eine sachliche Abweichung von Luthers Gedanken oder eine Unklarheit bei Rhegius nicht finden. Wohl aber wird auch hier wieder darauf zu achten sein, dafs Rhegius im Jahre 1523 auf eine von Luther bereits 1519 vorgetragene Anschauung zurückgreift, die für Luther selbst inzwischen in den Hintergrund getreten war.

Wesentlich dieselben Gedanken vom Abendmahl sind ausgesprochen in einer Schrift, die ohne Jahr und Ort erschien unter dem Titel: „Vnderricht wie sich || ain Christen mensch halten || sol das er frucht der Mefs || erlang vnd Christ- || lich zů gotz tisch || ganng. || D. V. R.“ (Mit Titelbordüre. 6 Blätter in Quart, letzte Seite leer. WW. I,

S. 115ᵃ—117ᵇ [Druckfehler: „CXXI“ statt „CXV“]. — vgl. J. Smend, Deutsche Messen, S. 35f. Er scheint geneigt, die Schrift hinter die „Erklärung etlicher läuftigen Punkte“ zu setzen.) Die noch wenig entwickelten Gedanken, wie sie uns hier entgegentreten, lassen vermuten, dafs diese Schrift wohl vor der 2. Predigt des Rhegius über das Abendmahl anzusetzen ist, ja vielleicht zu den frühsten Schriften überhaupt gehört.

Neben der positiven reformatorischen Thätigkeit, die Urbanus Rhegius in den bisher besprochenen Schriften dieses Abschnittes entfaltete, trat die Polemik fast ganz zurück. Der einzigen bisher von ihm geschriebenen Streitschrift, der Verteidigung Luthers gegen die Kölner und Löwener Theologen [vgl. oben S. 4 f.], folgte erst im Juli 1523 eine zweite, gleichfalls unter dem angenommenen Namen Symon Hessus: „APOLOGIA SI- ‖ monis Hessi adversus Domi- ‖ num Roffensem, episco- ‖ pum Anglicanum, super concertatione ‖ eius cum Vlrico Veleno, An Petrus ‖ fuerit Romae, Et quid de pri- ‖ matu Romani Pontifi ‖ cis sit censendum. ‖ Addita est Epistola eruditissima, de ecclesia ‖ sticorum Pastorum autoritate &- ‖ officijs in subditos, & suditorum [sic] ‖ in superiores obedientia. ‖ Versa pagina, Lector conspicies ‖ libelli summam. ‖“ (Mit Titelbordüre. 26 Blätter in Quart, Titelrückseite bedruckt, letzte Seite leer. — Fehlt in Opp.). Wie der Titel sagt, ist sie gegen den Bischof von Rochester gerichtet und behandelt die Frage nach dem Primat des Papstes. War das dieselbe Frage, über welche Luther durch die Leipziger Disputation von 1519 eine klare Anschauung erhielt und zu entsprechend scharfen Äufserungen geführt wurde, so überrascht es nicht, dafs des Rhegius Äufserungen über denselben Gegenstand in unverkennbarer Übereinstimmung mit dem stehen, was Luther in der Leipziger Disputation erkannte und aussprach. Wie Luther gerade durch diese dahin geführt wurde, die alleinige Autorität der Schrift in Glaubenssachen selbst gegenüber allgemeinen Konzilien aufs bestimmteste festzuhalten (vgl. Köstlin, Luth. Theol. I, S. 271ff.), so wurde auch Rhegius durch sein Eingreifen in einen ähnlichen Streit ver-

anlafst, das sogenannte Formalprinzip mit besonderer Schärfe auszusprechen. Seine Streitschrift ist ganz durchzogen von Ausdrücken der unbedingtesten Anerkennung des „formalen“ Grundsatzes der Reformation. Das zeigt gleich der erste der 6 Sätze, welche gleichsam als Thesen oder Inhaltsangabe dem Schriftchen vorangestellt sind. Er lautet: „[In libello sequenti ostenditur] Primo quam stultum immo impium sit in re Theologica hominum opinionibus & non solo dei uerbo digladiari.“ Der Ausführung dieses Satzes dienen dann die ersten Abschnitte der Schrift, in denen die alleinige Geltung der hl. Schrift mehr als einmal klassischen Ausdruck findet in Sätzen wie: „Certum est id tantum ueram fidem concernere atque ad nostri iustificationem (ut necessarium) pertinere, quod uerbo dei stabilitum asseritur“ oder „Christianismi forma non nisi e canonica scriptura est petenda“ (Bl. A 1^{b}, 3^{b}; C. 1^{b}—3^{b}). — Luther war ferner durch die Disputation mit Eck dazu getrieben worden, offen Stellung zu nehmen zu einer Gruppe von Gegnern des bestehenden Kirchentums, mit welcher gehässige Angreifer ihn und seine Anhänger schon längst zusammen genannt hatten, zu den Böhmen. Hier wurde er durch seine Gegner zu der Erkenntnis geführt, dafs unter den vom Konstanzer Konzil verdammten Sätzen der Böhmen doch manche durchaus christlich und evangelisch gewesen seien, und noch im Jahre 1519 erklärte er, dafs man die Böhmen nicht Ketzer schelten dürfte (Köstlin, Luth. Theol. I, S. 273, 310. Mart. Luth. I, S. 265ff.). Er lernte hier die Konsequenzen seiner Anschauung ziehen gegenüber den Böhmen, die er schon im Verlaufe der Disputation selbst gezogen hatte gegenüber der ganzen grofsen Gemeinschaft der griechischen Kirche. Auch da hatte er im Zusammenhang mit seinen Ausführungen von der alleinigen Giltigkeit der Schrift gegenüber kirchlichen Lehrbestimmungen erklärt, dafs man die Griechen nicht wegen ihrer Lossagung von der römischen Kirche für Unchristen halten dürfe; eine Anschauung, die für ihn dann wertvoll geblieben ist auch bei seinem späteren Wirken (Köstlin, Luth. Theol. I, S. 258. 270).

Ganz ebenso nun aber wurde Rhegius durch seine Be-

teiligung an dem Streit über den päpstlichen Primat auf diese aufserhalb der römischen Kirche stehenden Kreise hingewiesen und folgte in ihrer Beurteilung dem Vorgange Luthers. Die Trennung der Griechen von der abendländischen Kirche betrachtet er als die erste Frucht der römischen Anmafsung, welche die Menschen durch eigene Gebote fesseln will, wo Christus ihnen die Freiheit verkündigt hat. Nicht minder wird die Schuld an dem böhmischen Schisma allein dem Papsttum zugeschrieben, von dem es heifst, dafs es „a superbiae parente profectum, in destructionem fidei solum potentem esse, non in extructionem.“ Wenn man dagegen nur Ernst mache mit der alleinigen Giltigkeit der Schrift in Glaubenssachen, werde es wohl zu erreichen sein, dafs sowohl Böhmen wie Griechen ihre Sonderstellung aufgäben und die „ganze katholische Kirche“ wieder unter der tüchtigen Leitung des römischen Bischofs [bene praesidenti pontifici] sich vereinigen werde (Bl. B. 1[b], 2[b], 3[a], C. 4[a]). Der letztere Ausspruch zeigt zugleich, dafs Rhegius ebenso wie Luther im Anfang des Jahres 1519 noch an einem gewissen, nur nicht auf göttlichem Recht ruhenden Vorrang des römischen Bischofs festhält, wie er ja auch ausdrücklich an einer andern Stelle vom Papste sagt: „nolo tamen omne ius consulendi imperandiue ademptum, cum constet apostolos nonnulla praecepisse, et pro temporum ratione eadem rursus abrogasse“ (Bl. B 4[a]). Die spätere Entwickelung, die Luther schon im Jahre 1519 selbst und dann in den folgenden Jahren in seinem Urteil über das Papsttum wesentlich weitergeführt hat, hat also Rhegius nach der vorliegenden Schrift nicht mitgemacht.

Am Abschlufs der ersten Periode der reformatorischen Schriftstellerei des Rhegius stehen zwei Schriften desselben Jahres 1523, deren Zusammengehörigkeit der Verfasser selbst später durch die Herausgabe der beiden vereinigten Schriften dokumentirte: seine Erklärung des apostolischen Glaubensbekenntnisses und seine „Erklärung etlicher läuftiger Punkte“ (Beschreibung der Ausgabe vgl. unten Seite 24 Anm.). Und zwar stehen diese beiden nicht nur äufserlich am Abschlufs dieser Periode, sondern sie bilden auch ihrem Inhalt nach

in gewisser Weise einen Abschlufs, sofern Rhegius in ihnen zum ersten Mal seine reformatorische Anschauung mit einer gewissen Vollständigkeit darlegt, während die früheren Schriften immer nur einzelne Punkte betrafen. Achten wir auch hier zunächst wieder auf das Verhältnis zu Luther, so läfst sich für den ersten Teil, die Erklärung des Apostolikums, fast mit Sicherheit wieder eine einzelne Schrift Luthers nennen, die Rhegius bei der Abfassung zugrunde gelegt hat. Es finden sich in der Schätzung des Glaubensbekenntnisses im Ganzen wie in der Erklärung seiner einzelnen Bestandteile die auffallendsten Berührungen mit der Behandlung des Apostolikums, die Luther in der „kurzen Form des Glaubens" (E. A 22, 1ff.) 1520 veröffentlichte. Was die Schätzung des Symbols im Ganzen betrifft, so hat Luther das Apostolikum nicht nur vielleicht als Erster mit den beiden andern Symbolen „als Ausdruck des ökumenischen kirchlichen Bekenntnisses nebeneinander gestellt" (vgl. Harnack in R.E.[3] I, S. 742f.), sondern er hat es auch inhaltlich erst wieder zur Geltung gebracht. Seine Hochschätzung des Symbols aber gründet sich darauf, dafs es eine kurze und gute Zusammenfassung des in der Schrift Enthaltenen ist [1]), nicht auf seinen angeblichen Ursprung von den Aposteln her, den er dahingestellt sein und durch seine Abweichung von der damit zusammenhängenden Zwölfteilung des Symbols jedenfalls als für ihn nicht wesentlich erkennen läfst. Auf sein Verhältnis zur Schrift führt auch Rhegius den Wert des Glaubensbekenntnisses zurück. „In den zwölff furnemen artickeln des gelaubens ist fast das fürnemest begriffen was ainem Christen not ist zu gelauben zur seligkait"; und zwar will auch er dahingestellt sein lassen, ob die Nachricht von der Entstehung des Bekenntnisses auf Wahrheit beruhe: „Nun

---

1) E. A. 22, 4. Es gilt von ihm mit, was von den drei Stücken der Katechismusunterweisung gesagt wird: „In wilchen drei Stucken furwahr Alles, was in der Schrift steht, und immer gepredigt werden mag, auch Alles, was eim Christen noth ist zu wissen, grundlich und uberflussig begriffen ist. Und mit solcher Kurz und Leichte verfasset, dafs Niemand klagen noch sich entschuldigen kann, es sei zu viel oder zu schwer zu behalten, was ihm noth ist zur Selikeit."

wie dem allem, es habends die apostel, oder gleich ire nachkomende also her aufs auff das kurtzist gezogen, gedunckt michs gut sein.“ Nachdrücklich verweist er daneben auf die Schrift „als den rechten brunnen vnd vrsprung, da das vnd anders mer vns zu vnderweisung beschriben ist“ (WW. I, S. 3ª [Bl. a 2ª.ᵇ]) Dafs er zugleich für die Behandlung des Apostolikums an der üblichen Zwölfteilung festhält, kann nach dem Gesagten nur als formale Abweichung von Luther betrachtet werden, wie ja auch für diesen die Einführung der Dreiteilung nicht in erster Linie durch den sachlichen Gegensatz zur kirchlichen Lehre, sondern vielmehr durch das praktische Bedürfnis der Übersichtlichkeit und Behältlichkeit bedingt war (vgl. seine nachträgliche Erklärung hierüber im Katech. maj. Müller, Libr. Symb. R. 488, 5, 6).

Seine Erklärung des Symbols beginnt dann Luther in der „kurzen Form“ mit einer Auseinanderlegung des evangelischen Begriffes vom „Glauben.“ Nicht ein blofses „Glauben von Gott“ ist Glaube im vollen Sinn des Wortes — „solcher Glaub, der es wagt auf Gott, wie von ihm gesagt wird, es sei im Leben oder Sterben, der macht allein einen Christenmenschen, und erlangt von Gott Alles, was er will. Der mag kein böse, falsches Herz haben; denn das ist ein lebendiger Glaub“ (E. A. 22, 15). Das ist das „Glauben in Gott.“ Damit hat Luther gleich beim ersten Wort des Symbols seine evangelische Auffassung zum Ausdruck gebracht, wie sie dann auch seine ganze weitere Erklärung beherrscht. — Ganz dementsprechend beginnt auch Rhegius mit einem Abschnitt über den Begriff des Glaubens. Auch er weist hin auf den Unterschied zwischen glauben und sehen oder wissen: „Man spricht nit ich sich oder ich waifs, sonder ich glaub“, und dieser Glaube mufs innerlich erfahren werden: „Es ist nit gnug das man die artickel vnsers glaubens alltag fünf sechs oder siben mal am paternoster sprech, sie müssen im hertzen geschriben sein vnd leben, das sie nit allain auf der zungen schweben, damit wa der ernst anget das jm also sei wie du sprichst“ (WW. I, S. 3ᵇ. 4ª [Bl. a 4ᵇ. 7ª]). Der Glaube mufs sich kräftig be-

weisen im Leben und im Sterben: „Du sprichst ich glaub ablaſs der sind, vnd wann dich der teüfel in tods nöten anficht vmb deiner manigfaltigen sünd willen, so bistu vertzagt vnd wilt nun verzweifeln; darbey sich ich das du disen artickel mit deinem mund sprichst, aber dein hertz waiſst nichts daruon, du gelaubst je nit warhafftigklich“ (WW. I, S. 4ª [Bl. a 7ª. ᵇ]). So ist dieser Glaube etwas ganz anderes als heidnische Weisheit oder jüdische Gesetzesgerechtigkeit, er ist der rechtfertigende, „fromm machende“ Glaube: „glaub ich recht in Christum als den waren gotes son vnd mein ainigen erlöser vnd seligmacher, warlich so wirdt mir diser glaub vnd vertraw zu jm vor Gott für mein fromkait gerechnet.“ Und dieser Glaube hat zugleich innerlich erneuernde Kraft: „Glauben ist nit ain schlecht ding das jm ainer selbst mög geben oder machen wann er wöll. Sonder ain groſs mechtig ding das den menschen erneüwert, laſst jn nit bleiben in dem alten won vnnd in der alten haut vnnd begird“ (WW. I, S. 3ᵇ, 4ª [Bl. 6ª. ᵇ]).

Zum weiteren Nachweis der Übereinstimmung resp. Abhängigkeit des Urbanus Rhegius von Luther mag nur gelegentlich erwähnt werden, daſs er wie jener sowohl die kirchliche Trinitätslehre als die Zweinaturenlehre aus dem Apostolikum heraus- resp. in dasselbe hineingelesen hat. Luther findet sie bereits angedeutet in dem Wortlaut des Bekenntnisses „ich glaube in Jesum Christum“ und „in den heiligen Geist“, worin die Gottheit des Sohnes und des Geistes ausgedrückt sei. Diese Argumentation hat Rhegius einfach übernommen, wenn er zu Beginn des 8. Artikels sagt: „Hie sprichst du in den hayligen Gayst, damit du bekennest das der hailig gaist got sey; dann in ain ding glauben, ist sein vertrawen hoffnung vnnd liebe darein setzen, das ist ain eer die allain der Göttlichen maiestet gebürt“ (WW. I, S. 11ª [Bl. E 4ª]). Später sagt er noch einmal: „man braucht das wörtlin in allain zu der dreyainigkait, got vater, got sun, vnd got hailiger gaist“ (WW. I, S. 12ª [Bl. F 1ᵇ, 2ª] vgl. E. A. 22, 20. 15f.). — Charakteristisch ist ferner für Luthers Behandlung des Symbols in der „kurzen Form“ namentlich die Auslegung der einzelnen Stücke des

2. Artikels, welche durchaus nicht nur als „objektive“ Thatsachen betrachtet werden, sondern gerade in ihrer Beziehung auf das subjektive Heil, als Gegenstände der fides specialis. Auch diese Betrachtung nimmt Rhegius auf: „Christus ist vnnser behalter vnd selig macher, darumb überwindt er alles das vnserm hayl widerwertig ist, sünnd, tod, hell, teüfel, durch welchs neid der tod in die welt kommen ist. Christus ist auch hinab gestigen zu der hellen, das er den Christglaubigen allen gewalt vnd list des teüfels vndertruckte, vnnd ist wider aufferstanden den glaubigen ain neüwes leben zu geben, das wir hinfüro vnschuldigklich vnd gǒtlich leben.“ Und bei der Himmelfahrt heifst es: „Darumb ist er måchtig gnůg seinen gelaubigen in allen nǒten zuhelffen“, fast ein wörtliches Citat der entsprechenden Stelle bei Luther (WW. I, S. 8[a], 9[a] [Bl. C 8[a. b], D 5[a]]). — Unverkennbar ist ferner die Abhängigkeit des Rhegius von Luthers entsprechenden Ausführungen beim 9. Artikel von der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, wobei Rhegius wieder auf den schon von ihm übernommenen Begriff der rechten „Bruderschaft“ zurückkommt (WW. I, S. 11[b]ff., besonders 12[a] [Bl. E 6[b]ff.; bes. F 2[a]] vgl. E. A. 22, 20). Äufserlich sichtbare Kennzeichen für das Vorhandensein der Kirche sind ihm wie Luther „Wort und Sakrament“, vor allem das Wort: „Wa das Euangelium gepredigt wirdt, da selb ist ain stuck von diser kirchen“ (WW. I, 12[a] [Bl. F 1[a]]). In dieser Kirche aber wird uns Vergebung der Sünden zuteil von Gott: „der solche rainigung von sunden verhaissen hat, ist allmechtig, er vermags wol zuthun, er ist vnnser gůtiger vatter, darumb will er es gern thun.“ Damit nimmt Rhegius auf, was Luther bei der Besprechung des ersten Artikels [übrigens auch da nicht ohne Beziehung auf die Sündenvergebung, vgl. die vorhergehenden Abschnitte] ausgeführt hatte: „Dieweil er denn Gott ist, so mag er und weifs, wie ers machen mit mir soll aufs beste. Dieweil er Vater ist, so will er es auch thun, und thut es herzlich gern“ (WW. I, S. 13[a] [Bl. F 6[a]] vgl. E. A. 22, 16f.).

Endlich sei noch hingewiesen auf die Übereinstimmung

in einer für Luthers ganzes Christentum charakteristischen Auffassung. Denn als eine solche wird man das Zurückgehen Luthers von dem Ethischen im engeren Sinn auf das Religiöse bezeichnen dürfen. Und dies fand seinen Ausdruck darin, dafs für Luther und die Reformatoren überhaupt unter den Geboten des Dekalogs die der ersten Tafel, speziell das erste gegenüber denen der 2. Tafel stark in den Vordergrund traten und als die das Ganze beherrschenden betrachtet wurden. So bei Luther schon in der frühesten Behandlung des Dekalogs, in den Predigten von 1516 und 1517, (W. A. I, S. 430, 6ff.: „Hoc praeceptum [sicut et omnia alia] fluit ex primo“ etc.) und dann in der „kurzen Form“, wo der Glaube als Erfüllung des ersten Gebots hingestellt wird: „[ein lebendiger Glaub] wird geboten in dem ersten Gebot, das da sagt: ich bin dein Gott, du sollst keine andere Götter haben“ (E. A. 22, 15). Diesen wichtigen Gedanken hat sich Urbanus nicht entgehen lassen. Er bringt ihn im Beschlufs seiner Auslegung des Apostolikums wiederum unter wörtlichem Anklang an seinen grofsen Vorgänger: „Der gelaub ist ain erfüllung aller gesatz ... Diser glaub ist das fürnemst werck des ersten gebots, vnd geleich wie das erst gebot ain mafs, regel vnd tugent aller anderer gebot, in welchem als in ainem haubt alle gelider leben vnd kraft dauon haben, also ist der glaub ain haubt, leben vnd krafft aller guten werck“ (WW. I, S. 16^{a} [Bl. H 6^{a}. ^{b}]). Tritt in dieser Äufserung neben dem Anschlufs an die „kurze Form“ zugleich die Anlehnnng an Luthers Ausführung in den „Decem praecepta“ hervor, so sind an anderen Stellen ebenso deutlich Gedanken aus Luthers Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ übernommen (WW. I, 8^{b}, 11^{b}, 12^{a} [Bl. D 2^{a}. ^{b}, E 7^{b}, 8^{a}]). Christi Gut wird unser Gut, speziell im Bild vom Bräutigam (vgl. E. A. 35, 227ff.; 27, 182ff.). — So bietet des Rhegius „Erklärung der zwölf Artikel“ einen neuen Beweis für die Richtigkeit der vorher gegebenen Darstellung seines Verhältnisses zu Luther in der ersten Periode seiner schriftstellerischen Thätigkeit. Er ist auch in dieser Schrift vornehmlich Verkündiger und Verbreiter lutherischer Gedanken,

speziell der Gedanken, die in Luthers früherer Schr
über denselben Gegenstand, der „kurzen Form“, au
gesprochen sind.

Dasselbe gilt im wesentlichen von der mit dem bish
besprochenen Schriftchen verbundenen „Erklärung etlich
läuftigen Punkte“ aus demselben Jahre 1523 [1]), wenn
auch hier vermöge der Mannigfaltigkeit der behandelt
Punkte nicht möglich ist, eine einzelne Schrift Luthers au
zuweisen, an die Rhegius besonders sich angeschlossen hät
Dennoch ist die Anlehnung an Luther auch in dieser Schr
unschwer zu konstatieren. Über Gesetz und Evangeliu
finden sich Aussagen, die Luthers neue Erkenntnisse deu
lich aussprechen: „Man kumbt mit dem gesatz nit weyt
dann yn schrecken vnd erkandtnuſs seyner sundt vnnd ve
damnuſs“ und „[Euangelium] yst eyn frôliche bottschaf
auſsgangen von Got, anſs menschlich geschlecht wie
(durch Christum sein eingebornen son) den Menschen vo
sundt, todt vnd hell erlôſst hab“. — In dem 22. Artik
von der „Meſs“ kehren Luthers Gedanken über das Aben
mahl wieder, wie sie zum teil von Rhegius bereits früh
übernommen waren: Betonung der Einsetzungsworte, Mal
nung zum „geistlichen“ Genuſs, wenn der „leibliche“ ve
wehrt wird, Betrachtung des Abendmahls als des recht
„Testaments“ des sterbenden Christus, Bedeutung des Sakr
ments „Vereinigung in Liebe“ (WW. I, S. 22ᵃ—23ᵃ [Bl.
6ᵃ—8ᵃ]). — Gedanken, die Luther bereits in seiner frühst
uns bekannten Arbeit, der Psalmenerklärung von 1513
niedergelegt hatte, finden wir wieder in dem Abschnitt üb
die „Frumkeyt.“ Rhegius stellt hier wie Luther in der a

1) „Eyn erklerung der zwelff ‖ artickel christlichs glau ‖ be
vnd der leufftigsten puncten ‖ alles Christlichen lebens, mit an- ‖ ze
wo sye yn der heyligen ge- ‖ schrifft gegrundet, eym yeden ‖ g
meinen Christen menschen ‖ zu rechtem verstandt der ‖ schryf
sonder ‖ dienstlich. ‖ Durch ‖ D. Vrbanum Regium. ‖ Marci am ix
Magstu glauben? wer glaubt dem ‖ synd alle ding muglich. ‖ .
1524.“ 88 Blätter in Oktav, Titelrückseite bedruckt, letztes Bla
leer. Am Ende: „Getruckt yn der Loblichen Stadt ‖ Erffort, y
der Permenter gassen, ‖ zum Ferbefaſs. ‖ M.D.XXIIII.“ — Hier: WW.
S. 18ᵇ [Bl. F 4ᵃ ᵇ]).

geführten Schrift „zweyerley frumkeyt“ einander gegenüber. „Die erst ist werck frumkeyt .... Dye ander heist ein frumkeit gottes, das ist nichts anders, dann der glaub im Christum, vnd dy gylt allein vor Got, Ro. iij. vnd iiij“ u. s. w. (WW. I, S. 23ª [Bl. G 8ᵇ] vgl. Luther Walch, 9, 1474ff.; Köstlin, Luth. Theol. I, S. 71). — Über den „Feyertag“ kehrt Ähnliches wieder, wie Rhegius bereits im Sermon über das dritte Gebot im Anschlufs an Luthers Predigten ausgeführt hatte. Recht christlich feiern bedeutet, „das wir die bősen werck des alten menschen sollen nachlassen vnd alleyn gottes werck in vns leyden vnd gedulden“ (WW. I, S. 25ª [Bl. H 5ᵇ, 6ª]). — Auf die erwähnte Psalmenauslegung werden wir wieder zurückgeführt bei der Besprechung der „Kirch“, wenn Rhegius da sagt: „Die kirch ist durchs Gottes wort versamlet. Das Gottes wort ist ein leib daryn die Kirch empfangen, geformieet [sic!], ernert geborn, aufferzogen, bekleydet, gesterket vnd erhalten wirtt; das gantz leben vnd substantz der kirchen ist ym wort Gottes.“ Man vergleiche das bei Luther in demselben Zusammenhang stehende ähnliche Bild von der matrix, nämlich der sacra scriptura, plena semine verbi dei (WW. I, S. 27ᵇ [Bl. J 8ᵇ], vgl. Luther, W. A. IV, 234, 5ff., Loofs, D. G., S. 332).

Somit können wir unser Gesamturteil über diese Schrift des Rhegius zusammenfassen mit dem über seine ganze bisherige Schriftstellerei, soweit deren Erzeugnisse im Vorangehenden behandelt worden sind. Rhegius zeigt sich überall als Herold lutherischer, d. h. von Luther vor ihm ausgesprochener Gedanken. Er hat Luthers Schriften zum grofsen Teil gekannt und benutzt, und zwar namentlich auch die Erstlingsschriften des Reformators. — Dieses eingehender nachzuweisen, als es von Uhlhorn in seinen Arbeiten über Rhegius geschehen ist und der Anlage derselben entsprechend auch geschehen sollte, ist in der vorangegangenen Darstellung versucht worden.

Nun fragt es sich jedoch, welche Folgerungen man aus den angeführten Thatsachen ziehen darf und mufs. Die Folgerungen, welche Uhlhorn zieht, sind schon in unsern

Vorbemerkungen angeführt worden. Er sagte, dafs die reformatorischen Grundgedanken „bei Rhegius von Anfang an in bestimmt lutherischer Fassung“ da sind (Urb. Rheg. S. 44, vgl. auch die oben ebenfalls angeführte Stelle S. 85). Und zwar fafst Uhlhorn das „lutherisch“ nicht in dem historischen Sinn, wie es bisher immer genommen ist [= „von Luther ausgesprochene Gedanken“], sondern deutlich zugleich in dem dogmatischen oder konfessionellen Sinn, wie man von „lutherischer“ Abendmahlslehre im Gegensatz zu „zwinglischer“ und dergleichen spricht. Das zeigt u. A. eine Stelle der Biographie, an der Uhlhorn nach dem eben citirten Satze fortfährt: „Das Hervorheben des materiellen Prinzips, während das formelle noch zurücktritt, die ganze Art, wie die neuen Lehrelemente die alten durchsetzen, das grofse Gewicht, welches auf die Vermittelung des Heils, die Menschwerdung Christi, die Sakramente u. s. w. gelegt wird, das alles ist bestimmt lutherisch.“ Aus dieser Auffassung der „lutherischen“ Anfänge des Rhegius ergiebt sich ja dann auch die ganze Schwierigkeit, welche in dem Verhalten des Mannes beim Abendmahlsstreit liegt, in seinem „Übertritt“ von der „lutherischen“ Abendmahlslehre zu der Zwinglis, zu dessen Erklärung allerhand, zum teil persönliche Motive herangezogen werden müssen (vgl. oben S. 2ff.).

Ist diese Auffassung zutreffend? Und was sagen die bisher angestellten Untersuchungen für oder gegen ihre Richtigkeit? — Zunächst einmal vorausgesetzt, Rhegius spräche in den Schriften seiner ersten Periode nicht nur, wie bisher gezeigt, viele Gedanken Luthers aus, sondern alle und zwar nur Gedanken Luthers, selbst dann würde es unzutreffend sein, seine Anschauung in dem Sinne, wie Uhlhorn es thut, eine „lutherische“ zu nennen. In diesem Sinn ist Luther selbst in den Jahren 1520ff. noch nicht „lutherisch“ gewesen, oder aber Zwingli war in dieser Zeit ebenso „lutherisch“ wie Luther. Es ist also irreführend, diesen Ausdruck für jene Zeit schon anzuwenden. Man übersieht dabei, dafs Luther nicht mit einem fertigen Lehrsystem hervorgetreten, das er als das „lutherische“ dem katholischen und bald auch dem „zwinglischen“ entgegen-

stellte. Damit würde man ihn selbst lügenstrafen, der mehr als einmal bekannt hat, im Kampfe und durch den Kampf gelernt zu haben. Die neuere Reformationsforschung hat aufser anderem auch das zur Evidenz gebracht, dafs die Gegensätze und Verschiedenheiten in der Reformationszeit sich erst allmählich von einander gesondert haben, dafs speziell in der wittenberger Bewegung die verschiedenartigsten Strömungen zunächst zusammenflossen, bis allmählich eine Klärung eintrat und die ungleichen Elemente — z. B. der Humanismus mit seinen wissenschaftlich-ästhetischen Interessen oder die nationale Opposition — ausgeschieden wurden. So ist auch das Zusammengehen Zwinglis mit Luther in der Anfangszeit, etwa bis 1524 erklärlich (Einzelnachweis s. bei Loofs, D. G. 352ff.), während später der Gegensatz sich scharf herausbildete. Und zwar ist diese Scheidung herbeigeführt worden nicht nur durch eine fortschreitende Entwickelung bei Zwingli; auch Luther ist auf dem Standpunkt der Anfangszeit nicht stehen geblieben, sondern durch den Gegensatz zu weiterer Ausbildung und schärferer Formulirung seiner Gedanken geführt worden. Erst so ist Luther zu „lutherischen" Sätzen gekommen, während Zwingli [sich von ihm lossagte und] eigene Wege ging. — Wenn Rhegius also in dieser frühesten Periode sich grofsenteils an Luther anlehnt, so hat man darum noch nicht das Recht zu sagen, er sei in seinem ganzen Denken „bestimmt lutherisch" gewesen, so dafs dann seine Hinneigung zu Zwingli nur als ein „Übertritt", der Zwinglianismus als ein „eingesprengtes fremdes Stück" aufgefafst werden könne, von welchem Rhegius bald wieder zu seiner alten „lutherischen" Auffassung zurückkehrte. Diese Betrachtung hat um so weniger Grund, als im Verlaufe der angestellten Untersuchung sich bei Rhegius die Neigung herausgestellt hat, gerade die frühesten Schriften Luthers zu benutzen, so z. B. noch im Jahre 1523 die Psalmenvorlesungen von 1513f. und die „Decem praecepta" von 1516f. Mag man diese Thatsache mehr äufserlich zu erklären versuchen: Rhegius könnte die Schriften Luthers nicht immer gleich nach ihrem Erscheinen zur Hand gehabt haben [was übrigens bei dem

regen Verkehr und der Betriebsamkeit der Buchdrucker des 16. Jahrhunderts wenig wahrscheinlich ist], oder mag man nach sachlichen Gründen suchen: Rhegius hatte eine Abneigung, sich gleich für das Neueste vom Neuen zu begeistern, oder er fand in den älteren Schriften Luthers Ansichten zutreffender und ihm zusagender ausgedrückt — jedenfalls vertritt er im wesentlichen die Anschauungen des werdenden Reformators Luther. In diesen Anschauungen lagen wohl die Keime zu den späteren „lutherischen“, aber eben auch nur die Keime, sodafs ein Zwingli damals noch Luthers Ansichten teilen konnte.

Eine Probe auf diese Bestimmung des Verhältnisses läfst sich nun gerade an dem Punkte machen, der die Hauptfrage unserer Untersuchung betrifft, nämlich bei der Abendmahlslehre. Da läfst sich nachweisen, einmal dafs Luthers Ausführungen in den früheren Jahren (1519ff.) bei weitem noch nicht alle die Momente hervorheben, die ihm später im Vordergrunde standen, und zugleich dafs infolgedessen Zwingli auch hier in diesem Zeitabschnitt mit Luther zusammenging. Was das erste anbetrifft, so ist für Luthers damalige Anschauung freilich auch schon bestimmend der Nachdruck, der ihm auf das Wort und den aneignenden Glauben fällt. Das ist immer geblieben. Aber worin dann näher der Unterschied zwischen der Wirksamkeit des blofsen Wortes und des Wortes mit dem Sakrament, worin also das spezifische Gut des Abendmahls bestehe, darüber findet sich vorläufig nur die eine Ausführung von der synaxis oder communio, der „Einleibung mit Christo und allen Gläubigen“, in der die Gnadengabe des Sakraments enthalten ist; diese Erklärung fand Luther schon in dem lateinischen und griechischen Namen angedeutet und durch 1. Cor. 10, 17 biblisch begründet (E. A. 27, 29, 30). Rhegius nun hat diese Luther übrigens nicht eigentümliche, sondern bereits von den Scholastikern (vgl. Köstlin, Luth. Theol. I, S. 296 u. Anm. *) angewendete Betrachtungsweise nach früher Gesagtem (vgl. oben S. 14f. 24) mehrfach übernommen, scheinbar ein neuer Beweis für seine von Anfang an „lutherische“ Anschauung auch vom Abendmahl. Aber dagegen ist aus-

schlaggebend, dafs Luther selbst diese Betrachtungsweise später nicht mehr als zutreffenden und genügenden Ausdruck seiner zur Reife gekommenen Abendmahlsanschauung anerkannte und benutzte. Er hatte schon 1523 zu kämpfen gegen eine ihm vorgehaltene „irrtümliche“ Auffassung von 1. Cor. 10, 16f., die in Wahrheit der von ihm selbst früher vorgetragenen durchaus entsprach[1]). Ihr gegenüber kam er jetzt zu einer andern Erklärung dieser Stelle, in der er die „Gemeinschaft des Leibes Christi“ nicht mehr auf den „geistlichen“, sondern auf den im Abendmahl ausgeteilten „natürlichen“ Leib bezog (E. A. 28, 400). Erst bei dieser Erklärung war es ausgeschlossen, dafs Schwärmer wie Karlstadt sich auf diese Stelle stützen und sich dabei auf Luther berufen konnten. — Endlich ist noch darauf hinzuweisen, dafs die Stelle 1. Cor. 10, 16f. gerade für Zwingli wichtig geworden ist. Er hat sie zum ersten Mal im Jahre 1524 herangezogen und daran ganz ähnliche Ausführungen angeschlossen, wie Luther anfangs: er redet von „innerlicher und äufserlicher Vereinbarung der Christenmenschen“, Vereinigung mit Christo, ja auch den Begriff der christlichen „Bruderschaft“, den Luther oft mit dem der communio verband, führt Zwingli mehrfach ganz ähnlich ein (vgl. Baur, Zw. Theol. I, S. 358f., Zw. Opp. I, S. 574ff.). Die Berufung auf diese Stelle hat Zwingli dann auch im Streit gegen Luther beibehalten.

Alles dies zeigt, wie wenig die aus 1. Cor. 10, 16f. entnommene Anschauung von der „Bedeutung“ oder „dem Werk“ des Abendmahls geeignet war, spezifisch lutherische Gedanken vom Abendmahl auszudrücken. Wenn Rhegius also diese Anschauung von Anfang an übernahm, so konnte ihn das keineswegs daran hindern, später Luthers Ansicht

---

1) Karlstadt nämlich erklärte jene Stelle „blofs von der Einverleibung in den geistlichen Leib Christi“ und folgte damit der früher von Luther vertretenen Meinung, wenn auch die Voraussetzungen bei beiden Männern verschieden waren: Luther ging von der Annahme der wahrhaftigen Gegenwart des Leibes Christi, Karlstadt dagegen von der Annahme der blofsen Gegenwart von Brot und Wein aus. Vgl. Köstlin, Luth. Theol. II, S. 107. 115. E. A. 28, 397ff.

vom Abendmahl nicht mehr zu teilen. — Ja, es ist vielleicht nicht bedeutungslos, daſs er in der letzten Schrift dieser Periode da, wo er diese Erklärung Luthers wieder streift, nicht sowohl das tröstliche Moment hervorhebt, das für Luther das durchaus vorherrschende war, sondern vielmehr das verpflichtende. Er sagt in der „Erklärung etlicher läuftigen Punkte“: „Yetz hat man vil Meſs, aber den todt des herrn verkundet man selten; man solt die vberreich gnadt des todts Christi darbey alweg verkunden, vnd eynander ermanen zur liebe Gottes vnd des nechsten. Dan das Sacrament bedeut vereynigung yn liebe, als seine namen klerlich anzeigen“ (WW. I, S. 22[b] [Bl. G 7[b]]). Das ist dieselbe Verwendung, die dann auch Zwingli seiner Anschauung vom Pflichtzeichen entsprechend von dem Begriff der communio oder synaxis machte!

War dies der einzige Versuch, den Luther in der frühesten Zeit machte, um die Wirksamkeit des Abendmahlsgenusses als solchen näher zu bestimmen, so ging die Übereinstimmung des Urbanus Rhegius mit Luthers Auffassung vom Abendmahl überhaupt freilich weiter. Er folgte ihm ebenso in der Betonung der Einsetzungsworte, in der Bestimmung der Sündenvergebung als des Heilsgutes, in der Annahme der Gegenwart des wahren Leibes Christi, in der Wertlegung auf den Glauben, in der Gesamtanschauung vom Abendmahl als Gnadenmittel. Aber so gewiſs alle diese Momente auch für die spätere lutherische Abendmahlslehre von konstitutiver Bedeutung geworden sind, muſs doch darauf hingewiesen werden, daſs auch Zwingli an diesen Punkten Luthers Anschauung damals mehr oder weniger vollständig teilte. Das Vorherrschende war für Luther damals der Gegensatz gegen die kirchliche Auffassung und Praxis. Ihr gegenüber betonte er die Einsetzungsworte, welche bei der Messe nur unverständlich gesprochen wurden und als Zauberformel dienten. Ihr gegenüber legte er allen Nachdruck auf den Glauben, der das Heil aneignen muſs. Ihr gegenüber wies er im religiösen Interesse den Opferbegriff ab und stellte das Empfangen von seiten der Menschen in den Vordergrund. Von demselben Gegensatz aber war auch

die Wirksamkeit Zwinglis anfangs lediglich bestimmt. Daraus ist es erklärlich, dafs er auch beim Abendmahl in vielen Punkten mit Luther zusammentraf, zumal er hier zweifellos nicht unabhängig von ihm ist (Einzelnachweis vgl. Loofs, D. G., S. 353f.). Später kamen seine eigentlichen, von denen Luthers abweichenden Grundgedanken auch bei der Abendmahlslehre zum Durchbruch, und es bildete sich mit Notwendigkeit ein scharfer Gegensatz heraus. So wenig also die anfängliche weitgehende Übereinstimmung Zwinglis mit Luther es nötig macht, bei ihm später einen „Bruch“ mit seiner eigenen Vergangenheit oder einen „Übertritt“ von einer Lehrform zur anderen anzunehmen, so wenig ist das bei Rhegius nötig, bei dem die Verhältnisse ganz ähnlich lagen. Für die Entwickelung beider Männer ist vielmehr auf die relativ unentwickelte Form der Gedanken, die sie von Luther übernahmen, hinzuweisen; diese ermöglichte es, dafs neben ihnen Gedanken anderen Ursprunges und anderer Art hergingen, die schliefslich die Oberhand gewannen. —

Die bisher geführten Untersuchungen haben also ein wesentlich negatives Resultat ergeben: Die bei Rhegius allerdings vorhandene weitgehende Übereinstimmung mit Luther in der ersten Periode seiner Wirksamkeit darf nicht überschätzt und als Grundlage benutzt werden, um diesen Reformator von vorn herein als Träger eines „bestimmt lutherischen“ Lehrtypus hinzustellen. Dieses Resultat findet jedoch von der andern Seite her noch eine positive Bestätigung, wobei zugleich das Richtige an einer bis jetzt nur zurückgewiesenen Anschauung zur Geltung kommen wird. Es war oben gesagt, dafs Uhlhorns Behauptung, die reformatorischen Gedanken seien bei Rhegius von Anfang an „bestimmt lutherisch“ gewesen, irreführend ist, wenn man „lutherisch“ so versteht, wie Uhlhorn es versteht. Dagegen ist es richtig, dafs man für die Zeit von 1520ff. sprechen kann von einer bestimmten Richtung, die Luthers reformatorische Gedanken nahmen im Unterschied von denen anderer, auch von denen Zwinglis. Dieser Unterschied ging schliefslich zurück auf den Ursprung, den die reformatorischen

Gedanken bei den beiden Männern gehabt hatten: hier aus schweren inneren Kämpfen und Zweifeln, dort vorwiegend aus humanistisch gelehrter Aufklärung und Bibelforschung. Dieser Ursprung hat dann die Richtung und Eigenart der Gedanken bleibend bestimmt, er hat sie auch schon in den ersten Jahren, als ein Gegensatz noch nicht empfunden wurde, erkennbar beeinflufst (vgl. z. B. Loofs, D. G., S. 355f.).

Fragen wir nun, ob Rhegius in diesem eben entwickelten Sinn „lutherisch" gewesen ist von Anfang an, so ist zunächst klar, dafs Uhlhorn diese Frage unbedingt bejahen mufs, da er ja mit seiner eigenen Behauptung noch viel weiter geht. Die Frage ist aber noch nicht damit entschieden, dafs, wie es im Vorhergehenden versucht wurde, eine grofse Anzahl von Gedanken und Aussprüchen nachgewiesen wird, die Rhegius von Luther übernommen und mit ihm gemein hat. Das schliefst von vornherein nicht aus, dafs daneben bei ihm Gedanken hergingen, die nach einer andern Richtung, etwa auch nach der Zwinglis weisen. Und diese Möglichkeit mufs um so ernster ins Auge gefafst werden, als wir ja bemerkten, dafs Rhegius von wesentlich demselben Ausgangspunkt zu den reformatorischen Ideen gekommen ist wie Zwingli, vom Humanismus und seinen Reformideen aus [vgl. oben S. 5]. Hat dieser Ausgang vom Humanismus gar keinen oder nur formalen Einflufs geübt auf die Anschauungen des Reformators? Oder hat er einen bleibenden inhaltlichen Einflufs gehabt, der sich darin zeigte, dafs Rhegius zu ähnlichen Ergebnissen geführt wurde wie Zwingli oder geneigt war, sich direkt von diesem beeinflussen zu lassen?

Bei der Beantwortung dieser Frage können wir ausgehen von dem, was auch Uhlhorn als das erste hinstellt. Er verweist an der angeführten Stelle („Urb. Rheg." S. 44) zum Beweis seiner Auffassung in erster Linie auf das „Hervorheben des materiellen Prinzips, während das formelle noch zurücktritt." Das ist in der That ein Punkt, an dem eine Verschiedenheit zwischen lutherischem und zwinglischem Protestantismus besteht, an dem sich zugleich die Nach-

wirkung des Humanismus bei Zwingli mit ziemlicher Deutlichkeit erkennen läſst. Wie stand Rhegius in diesem Punkte? — Es ist oben erwähnt worden, daſs die Entwickelung unsers Reformators von humanistischen Reformgedanken ausgegangen ist. Zu diesen aber gehörte namentlich auch die Betonung der Quellen d. h. der heiligen Schrift, die in Rhegius erstem Buch vom Jahre 1521, der in ihrer Form noch völlig humanistischen „Argumentum libelli etc.", deutlich zu bemerken ist. Dem entspricht aber vollständig der Inhalt der späteren, eigentlich reformatorischen Schriften. Auch in ihnen steht dieses „Formalprinzip" durchaus und von Anfang an im Vordergrund. Um dies [im Gegensatz zu Uhlhorns Behauptung] nachzuweisen, wird es freilich unumgänglich sein, eine gröſsere Anzahl von Stellen anzuführen, da gerade das überaus häufige Eingehen auf diesen Punkt den Wert erkennen läſst, den Rhegius ihm beilegte. Es ist hier zunächst darauf zu verweisen, daſs Rhegius, um die Wichtigkeit des Schriftprinzips erkennbar zu machen, dasselbe mit Vorliebe bereits in den Titeln seiner Schriften zum Ausdruck bringt. So sagt er auf dem Titelblatt seines Schriftchens von der römischen Bulle bei der Angabe des Inhaltes: „Er [Luther] grindt sich vff die hayligen schrift Propheten, Ewangelisten, Aposteln nach jrem rechten verstand. Sin widerpart hangt in menschen mainung." Einer Unterweisung über Reue, Beichte u. s. w. giebt er den Titel: „Von Rew, Beicht, Buſs, kurtzer Beschluſs auſs gegrůndter schrifft, nicht auſs menschen lehr, Gepredigt zu Hall im Jntal" (WW. I, 100[b]). Seine 2. Predigt vom Abendmahl benennt er: „Vom hochwirdigen Sacrament des altars, vnderricht, was man auſs hayliger geschrifft wissen mag." Auch die Erklärung des Apostolikums weist schon in der Überschrift auf die heilige Schrift hin: „Die zwölff artickel vnsers Christlichen glaubens mit anzaigung der hailigen geschrifft, darinn sie gegründt seind", und dasselbe ist der Fall bei der letzten Schrift dieses Abschnittes: „Ain kurtze erklårung etlicher leüfftiger puncten, aim yeden Christen nutz vnd not, zu rechtem verstand der hailigen geschrifft."

Diesen Überschriften entspricht der Inhalt der Schriften

selbst. Rhegius ist sich des Grundsatzes, den evangelischen Glauben allein auf die Autorität der Schrift zu gründen, von Anfang klar bewufst und spricht ihn oft mit prinzipieller Schärfe aus. So sagt er schon in der angeführten Schrift über die römische Bulle: „man sag, was man well, er hat die schrifft für sich; wer wider in ist, der hatt allain alt brüch, des Bapsts recht oder syn willen, des alles in ainem semlichen treffelichen handel nichts gelten soll. schrift soll für dringen . . . nun well mir sehen, in ainer summ was doch Luthers leer inhalt, ob es der schrifft glichmefs sy.“ Der Irrtum der Gegner kommt aus „vnuerstand, vnflis vnd irrtumb in der hailgen schrifft“ („Anzeigung“ Bl. A 3^b, B 3^a), dagegen Luther ist ein „rechter Theologus, das ist ain rechter Doctor der schrifft, dem sich der gaist gottes, so in der schrifft ist, gar clarlich anzaigt, dann er sicht die schrifft nit an durch dafs dunckel trieb glafs weltlicher kunst oder philosophy wie bifs her mee dann dryhundert jar der myfsbruch ist gewesen, er sicht sy an mit friem vnuerwencktem anblick, mit lutern ougen; darumb sicht er sy in jr natürliche farb, versůcht sy in jrem aignen geschmackt, verstet sy in dem gaist, darinn sy ist geschriben . . . er redt nach natürlichem aigentlichen verstand der schrifft“. Selbst die Gegner sollen ihm dankbar sein, dafs er „den luteren brunnen der schrifft“ wieder aufgethan hat (a. a. O. Bl. D 1^b, 2^a, 4^a). Von derartigen Aussagen ist die ganze Schrift durchzogen; Rhegius sieht in Luther vor allem den Mann, der die hl. Schrift wieder zur Norm erhoben hat, wie das die Humanisten bereits angestrebt hatten. So stimmt sein Urteil über Luther hier ganz mit dem Zwinglis, der z. B. im Jahre 1518 über den Wittenberger Reformator urteilte, dafs er „ein treffenlich stryter gottes, der da mit so grossem ernst die gschrift durchfündelet, als dheiner in tusend jaren uf erden ie gsyn ist“ u. s. w. (Zw. Opp. I, S. 255).

Dementsprechend wird in den eigenen Ausführungen des Rhegius von Anfang an und je länger um so schärfer das „Formalprinzip“ zur Geltung gebracht. Allerdings konnte er noch in der Predigt von Ende 1521 die Legende der hl. Catharina, deren Wahrheit er voraussetzt, vielfach

benutzen; aber er thut es doch so, daſs dadurch der Bedeutung der hl. Schrift keineswegs Abbruch gethan wird. Vielmehr ist die Predigt durchaus biblisch; die Legende der hl. Catharina liefert nur den geschichtlichen Stoff, durch den der Verfasser seine Behauptungen und Mahnungen illustrirt. — Ferner griff unser Reformator wohl in zwei Schriften ausdrücklich auf die alten Väter zurück und erkannte den Wert dessen, was sie gesagt, damit an, daſs er ihre Schriften übersetzte und neu herausgab: Die Auslegung des Vaterunsers von Cyprian und eine Predigt des Chrysostomus (Beschreibung s. oben). Aber er unterläſst bei keinem von beiden, sogleich in der Vorrede zu erklären, daſs der Wert dieser Büchlein der Väter gerade darauf beruht, daſs sie ihren Inhalt aus der hl. Schrift genommen haben. Der „Tractat“, in dem Cyprian das Vaterunser erklärt hat, ist eine „schône blumen auſs dem Rosengarten der heyligen Schrifft“, und von der Predigt des Chrysostomus sagt Rhegius: „Es ist ain klaine gab den wortten vnd blettern nach, aber groſs im sinn, dann kain ding ist klain vnd gering, das auſs der schatzkammer der hailigen geschrifft genmomen [sic!] würdt“ (WW. I, S. 89^b, 240^b [Bl. A 1^b]).

Dem Bestreben, die Kenntnis der Bibel zu verbreiten, diente auch die nächste gröſsere Schrift des Urbanus, und wie sehr dieses Streben des Reformators dem des Humanisten nahe stand, zeigt schon der Umstand, daſs er seinen Zweck am besten zu erreichen hoffte, indem er einen Kommentar des Erasmus über den Titusbrief einfach übersetzte und herausgab. Auch in der Vorrede zu dieser Schrift, über die unten bei der Besprechung des Verhältnisses unseres Reformators zu Erasmus noch zu reden sein wird, spricht er nicht nur die eigenartige Bedeutung des göttlichen Wortes für das religiöse Leben des einzelnen in schönen Worten aus, sondern die Schrift, das Evangelium wird auch ausdrücklich als alleinige Norm für die Zustände in der Kirche aufgestellt: Die Groſsen in der Kirche trachten jetzt „nach grossen eeren, zeytlichem gůt vnd faulem růbigem leben“; aber „nun soll es ye nitt also zůgeen; . . . jr habt doch das Ewangelium vor eůch, darnach halten eůch, got geb wie es

sunst gang“ (Bl. A 4ᵃ). Das war, wenn auch religiös vertieft, ganz in dem Sinn des Erasmus und der humanistischen Reformer überhaupt gesprochen, die jene erwähnten Miſsstände nach der Norm der Schrift bessern wollten.

Aber auch in den späteren Schriften dieser Periode, in denen der Zusammenhang mit dem Humanismus nicht mehr so deutlich ist wie in der eben besprochenen, bleibt das Wertlegen auf die Autorität der Schrift ein hervorstechendes Merkmal der Rhegiusschen Anschauung. Aus dem „kurzen Beschluss“ von Reue, Beichte u. s. w. sei nur ein klassischer Ausspruch dieser Art angeführt. Rhegius verwirft hier die Ohrenbeichte als nicht von der Schrift geboten; wenn man sich für sie auf ungeschriebene Traditionen von den Aposteln her berufe, so erklärt er das einfach für „Traum“ und stellt als Grundsatz auf: „Was nicht inn der Schrifft mag erfunden, gegrůndt vnnd bewert werden, sol billich verdechtlich geacht werden als ein menschen gedicht“ (WW. I, S. 102ᵇ). — Noch mehr tritt das Schriftprinzip hervor in der zweiten Predigt vom Abendmahl von 1523. Wie es dort sogleich im Titel zur Geltung gebracht war [s. oben], so schlieſst der Verfasser mit dem Satz: „Dye heylig schrifft sey richter“, den er am Ende des beigefügten Anhanges noch einmal wiederholt (WW. I, S. 112ᵇ [Bl. D 7ᵃ, E 7ᵇ]). So ist die Schrift von diesem Gedanken eingerahmt, er kehrt in ihr auch immer wieder. Die hl. Schrift ist „die eynich archa ytzt, ynn die alle menschen fliehen sollen in dieser geferlichen letzten tzeyt“. Die Lehre der Sophisten ist falsch, weil sie nicht auf der Schrift ruht: „So sie den anfang sollichs handels nicht mit grundt der schrifft vndersetzen, was mőgen sie den gutts leren“. Dagegen die evangelische Lehre ruht auf der Schrift, allen alten Traditionen und Gebräuchen zum Trotz: „Es hilfft keyn langer brauch ein yrsall tzubestetigen. Darumb haben wir die geschrifft, die sollen wir radts fragen yn sollichen hendlen vnd yhr folgen als der gesunden lehr, nicht vmbgefurt werden mit sollichen frembden lehren“ (WW. I, S. 104ᵃ, 107ᵃ, 110ᵃ, vgl. 108ᵃ [Bl. a 2ᵃ, 8ᵃ, vgl. b 1ᵃ, 7ᵇ, 3ᵃ]).

Einen neuen Beweis für die centrale Stellung, welche in

des Rhegius reformatorischem Denken das Schriftprinzip einnahm, liefert die „Erklärung der 12 Artikel“ aus demselben Jahre. Diese Schrift ist nicht nur durch und durch mit biblischen Belegen reich versehen — oft giebt der Verfasser fast keine eigenen Ausführungen, sondern nur die Sprüche der Schrift, wie z. B. beim 4. Artikel. — Sondern gerade der Gegenstand dieser Schrift, das Apostolikum, veranlafst unsern Reformator, mit um so gröfserer Energie auf die Schrift selbst hinzuweisen, von der jenes erst seine Geltung erhielt (vgl. das oben über das Verhältnis des Symbols zur Schrift Gesagte, S. 19 f.): „Doch hŏr oder lefs dannocht ain yeder den schatz der weifshait, die Biblia auch als den rechten brunnen vnd vrsprung“. Und zwar begründet er dies noch näher damit, dafs das Apostolikum doch nicht alles vollauf enthalte: „Wir gelauben, das im Sacrament des altars der leyb vnd das blůt Christi sey, das steet nit in disen zwŏlff artickeln vnd ist doch ain artickel des gelaubens, darumb mufs man die schrift auch besehen“ (WW. I, S. 3[a] [Bl. A 2[b]]). Wenn oben konstatirt wurde, dafs Rhegius in seiner Erklärung des Apostolikums durchaus abhängig ist von der Luthers in der „kurzen Form“ von 1520 (vgl. oben S. 19 ff.), so ist es um so auffälliger, dafs nur Rhegius auf dieses Manco des Symbols hinweist und im Anschlufs daran zum Zurückgehen auf die Schrift mahnt. Luther hat diesen Mangel damals offenbar nicht so empfunden; er fand beim 3. Artikel Gelegenheit, auch vom Sakrament zu reden, und Rhegius ist ihm darin gefolgt (WW. I, S. 11[b], 12[a] [Bl. E 7[a], F 1[a], 2[a]], vgl. E. A. 22, S. 20). Es fiel also für Luther, der freilich auf das Lesen der Schrift selbst ebenfalls drängte, der Grund, den Rhegius anführte, weg (Köstlin, Mart. Luth. I, S. 611). Und das ist zu beachten. Es spricht sich in der Anführung jenes Grundes vielleicht eine andere Beurteilung der Schrift aus, als sie Luther übte. Nicht nur nach ihren grofsen Grundgedanken wird die Schrift hier von Rhegius beurteilt — diese sind nach der Erklärung Luthers und des ihm folgenden Urbanus im Apostolikum vollständig enthalten! — sondern zugleich als Gesetzbuch des christlichen Glaubens, dessen Einzelaussagen ebenso verpflichtende

Kraft haben wie seine Grundgedanken. Das ist eine Anschauung, wie sie Luther trotz seines Pochens auf den Buchstaben der Schrift nicht eignet, weit mehr dem vom Humanismus herkommenden schweizer Reformator.

Wenn wir endlich die letzte Schrift des bisher besprochenen Abschnittes, die „Erklärung etlicher läuftigen Punkte“ nach der in Frage kommenden Richtung ansehen, so ist auch hier zu konstatiren, dafs der ihr gegebene Titel mit seiner Hervorhebung der Schrift [s. oben] ihrem Gesamtcharakter entspricht. Es würde zu weit führen, alle die vielen Stellen zu citiren, an denen das Schriftprinzip nicht nur angewendet, sondern auch ausdrücklich ausgesprochen wird. Nur auf die markantesten Ausführungen möge kurz hingewiesen werden. Gleich der erste der von Rhegius behandelten Punkte betrifft die heilige Schrift und ihre Bedeutung für den Glauben. Dabei ist zuerst eine Aufzählung der biblischen Bücher gegeben, die mancherlei Auffälliges hat. Namentlich fehlen in ihr die Apokryphen nach dem Alten Testament und im Neuen Testament (die Acta,) die Briefe Jacobi und Judä und die Apokalypse. Das Auffallende dieser Aufzählung, die offenbar vollständig sein soll — Rhegius fährt fort: „Das synd die glaubwirdigen rechten bucher der heyligen schrifft, die vom heyligen geist herkumpt, liegen vnd feelen dir nit, darynn auch gnugsam begriffen yst, was zum heyl der seel nott yst“ u. s. w. — hat schon ein Zeitgenosse empfunden und zu beseitigen versucht (Johannes Styphel in seiner Übersetzung der Schrift vom Jahre 1527). Für unsere Auffassung dürfte zunächst zu sagen sein, dafs das Fehlen der Acta wohl nur ein scheinbares ist, da dieselben bei der Nennung des „Lucas“ — es wird nicht gesagt „Evangelium Lucä“ oder dergl. — zugleich mit seinem Evangelium als dessen „2. Buch“ mitgemeint sein werden. Es bliebe zu beachten das Fehlen der sog. Apokryphen und der drei Schriften des Neuen Testamentes. Die Letzteren waren von den Reformatoren verschiedentlich zum Gegenstand der Kritik gemacht worden: Luther wie Zwingli urteilten ziemlich ungünstig über die Apokalypse; bekannt ist Luthers absprechende Äufserung über den Jacobusbrief, auch gegen

den Judasbrief äuſserte er bereits 1522 starke Bedenken. Ähnliche Urteile fällten Oecolampad und Bucer [1]). Rhegius befindet sich also mit seinem Urteil über die von ihm ausgelassenen Bücher in Übereinstimmung mit anderen Reformatoren. Immerhin ist der Versuch, einen biblischen Kanon nach evangelischen Grundsätzen aufzustellen, bemerkenswert (Luthers Versuch, eine Aufzählung der „rechten und edelsten Bücher des Neuen Testaments" zu geben [E. A. 63, S. 114 f.], ist andrer Art). Ein solches Verfahren ist die Konsequenz einer Stellung zur Schrift, wie sie Zwingli einnahm und nach ihm die „Reformirten" im Unterschied von dem in solchen Dingen konservativen Luther, der sogar die Apokryphen in seine Bibelübersetzung aufnahm.

Eine andere Beobachtung bestätigt diese Behauptung. Unter den „läuftigen Punkten", die Rhegius „erklärt", hat auch der „Glaube" eine Stelle. Der 7. Abschnitt handelt von ihm, und wir müssen hier also eine kurze, gedrängte Zusammenfassung des Wichtigsten, was Rhegius vom Glauben zu sagen hat, erwarten. So beginnt denn der Abschnitt mit einer schönen Darlegung vom Wesen des Glaubens: „[Glaub] Yst nicht ein schlechter, schlefferiger won von Got, sonder glaub yst ein lebendige zuuersycht ynn die barmhertzigkeit Gottes, vns verheyssen vnd reichlich erzeygt yn Christo Jesu vnserm herren, auch verheyssen ynn andern zeichen, als Sacrament syndt" (WW. I, S. 18[b] [Bl. F 4[b]]). Aber dann fährt er sogleich fort: „Wer recht glaubt, der hangt an der geschrifft, die vom gericht, zorn, vnnd auch (!) barmhertzigkeyt sagt, vnd hanget daran mit solchem ernst, das er sych yn aller nott darauff verlaſst vnd darauff stirbt". Also das „Hangen an der Schrift" — und zwar nicht nur an dem Evangelium im engeren Sinn! — ist ein offenbar sehr wichtiger Erweis des rechten Glaubens. So würde Luther nicht reden, wenn er das Wesen des Glaubens kurz darlegen wollte, und so hat er nicht geredet. Das lehrt ein

1) Für Luther vgl. Vorrede zum N. T. 1522, E. A. 63, 156 ff. Für Zwingli vgl. Reuſs, Geschichte des N. T. II, § 335, S. 66. Baur, Zw. Theol. I, S. 248. Usteri, Zw. u. Erasm., S. 17. Vgl. R. E.[3] I, S. 628.

Blick auf die „kurze Form“. Da bezeichnet er als die erste, unvollkommene Stufe des Glaubens die, „wenn ich glaube, dafs wahr sei, was man von Gott sagt“. Die zweite Stufe des Glaubens hingegen, Glauben im eigentlichen Sinn habe ich erst, wenn ich „setze mein Trau in ihm, begeb und erwäge mich mit ihm zu handeln . . . Solcher Glaub, der es wagt auf Gott, wie von ihm gesagt wird, es sei im Leben oder Sterben, der macht allein einen Christenmenschen“ (E. A. 22, S. 15). Bei diesen Ausführungen Luthers ist die hl. Schrift als Quelle und Norm des Glaubens vorausgesetzt. Aber es ist charakteristisch, dafs dem Urbanus dabei eben diese Bedeutung der Schrift nicht scharf genug zum Ausdruck gekommen ist. Denn er hat in seiner „Erklärung der zwölf Artikel“, die sich, wie gezeigt, eng an Luthers „kurze Form“ anschlofs, Zusätze gemacht, die nach derselben Richtung gehen wie die eben angeführten Worte aus der „Erklärung etlicher läuftigen Punkte“. So definirt er auch hier, nachdem eine längere Darlegung über die hl. Schrift vorangegangen ist: „Glauben ist bestentlich anhangen dem wort gotes, es seyen trôwort oder verhaissungen, das du dich darauff verlassest“ (WW. I, S. 3[a], 4[a] [Bl. A 6[a], 8[a]]). Damit vergleiche man, wie Zwingli in seiner ersten reformatorischen Schrift „Von Erkiesen und Freiheit der Speisen“ über Glauben und Gottes Wort redet: nach ihm glauben wir recht an Gott, wenn wir uns „mit ganzem herzen und glouben allein an jn verlassen, und sinen worten gänzlich ungeschwanket vertruwen“ (Zw. Opp. I, S. 7; vergl. Loofs, D. G., S. 355).

Die angeführten Stellen aus Schriften des Rhegius, in denen die scharfe Hervorhebung des „Formalprinzips“ der Reformation, die Gleichsetzung von Wort Gottes und heiliger Schrift und die enge Beziehung des Glaubens auf dieselbe deutlich wird, sind nicht angeführt worden, um einen tiefgehenden, schlechthin trennenden Unterschied zwischen der Anschauung des Urbanus Rhegius und der Luthers zu erweisen. Ein solcher hat doch selbst zwischen Luther und Zwingli nur bis zu einem gewissen Grade bestanden. Man vergleiche das Urteil, das Köstlin seiner Behandlung des

ganzen Abendmahlsstreites vorausschickt, über die Unterschiede zwischen den beiden Männern im allgemeinen: „Sagt man, dafs die Unterschiede, welche wir hier ausheben, wohl weittragende, aber doch blofs relative, schwebende seien, so können wir nur erwidern, dafs sie in Wirklichkeit keine anderen waren"; ein Wort, das für unsere ganze Untersuchung wohl beachtet werden mufs (Köstlin, Mart. Luth. II, S. 67). So ist auch der Unterschied, der zwischen Luther und Zwingli bezüglich ihrer Stellung zur Schrift besteht, ein schwebender. Es handelt sich hier weniger um bestimmt gegeneinander stehende Behauptungen oder ein entgegengesetztes Verfahren bei den beiden, sondern vielmehr um eine verschiedene Stimmung — das Wort natürlich nicht von Gefühlsmäfsigem genommen —, die sie in ihrem reformatorischen Wirken beherrscht. Und da dürften die gemachten Beobachtungen hinreichend sein, um zu zeigen, dafs eben diese Stimmung an dem in Frage kommenden Punkte bei Rhegius eine andere ist als bei Luther, und dafs er darin sichtbar zu Zwingli hinüberneigt. Nachwirkungen humanistischer Anschauung wird man hier trotz der religiösen Vertiefung, die beide Männer durch die Berührung mit Luther erhalten haben, zu erkennen haben.

Nach derselben Richtung weist eine andere, ebenfalls in den Schriften dieses Zeitabschnittes durchgehende Erscheinung bei Urbanus Rhegius. Wenn die Reformatoren die Schrift als alleinige Quelle und Norm des Glaubens wieder auf den Leuchter gestellt hatten, so hörten damit die alten „Väter" für sie nicht auf zu existiren. Vielmehr glaubten sie im Gegensatz zu den jüngeren, mittelalterlichen Autoritäten gerade bei den älteren und ältesten Vätern wenig oder keine Schriftwidrigkeit zu bemerken, und darum war ihre Übereinstimmung mit diesen nachzuweiseu ihnen ein wichtiges Mittel, den immer wieder erhobenen Vorwurf der „Neuerung" zu widerlegen. Bei Rhegius, der sich von seiner humanistischen Periode her einer grofsen Belesenheit in den Vätern rühmte [1]),

---

1) Uhlhorn, Urb. Rheg., S. 20. Ein Zeugnis seiner grofsen Belesenheit und zugleich seiner fortgehenden Beschäftigung mit den

kann es nicht wundernehmen, wenn die Berufung auf die Väter oft wiederkehrt. Aber wenn man beachtet, welche von den Vätern er citirt, so ist es nicht zweifelhaft, dafs er einen vor allen anderen bevorzugt; das ist Hieronymus. Zum Beweis für diese Behauptung mufs zunächst hingewiesen werden auf die Häufigkeit der Citate aus diesem Kirchenvater, die in Rhegius' sämtlichen Schriften von den ersten an zu bemerken ist. Seine Vorliebe für ihn beweisen ferner solche Stellen, an denen er zwar andere Väter neben ihm erwähnt, aber Hieronymus den weitesten Raum giebt; so z. B. in der „Apologia Symonis Hessi" mehrfach, in der „Erklärung etlicher läuftigen Punkte" beim 44. Artikel und sonst. Die erstgenannte Schrift giebt ihm sogar Gelegenheit, in ausführlicher Erörterung einen dem Hieronymus gemachten Vorwurf zurückzuweisen und dabei seiner hohen Verehrung für diesen Kirchenvater Ausdruck zu geben (Apologia Sim. Hess., Bl. C 1^{b}—2^{b}).

Diese Vorliebe für den einen von den „Vätern" könnte man aus mehr äufserlichen, zufälligen Gründen zu erklären versuchen: aus einer besonders eingehenden Kenntnis gerade dieses Schriftstellers von der katholischen Zeit unsers Reformators her. Aber nicht nur sein eigenes Zeugnis, sondern auch die hin und her in seinen Schriften sich findenden Citate und Hinweise machen es gewifs, dafs er auch andere Väter gelesen und recht genau gekannt hat. Wenn er dennoch dem Hieronymus unverkennbar den Vorzug giebt vor andern, so müssen also wohl inhaltliche, sachliche Gründe ihn bestimmt haben: er mufs sich zu diesem Vater besonders hingezogen gefühlt haben. Ist dies aber der Fall, dann ist zu beachten, dafs dieselbe Stellung zu Hieronymus einnahm Erasmus, und zwar gerade im Unterschied von Luther, der sich vielmehr von dem andersartigen Augustin angezogen fühlte (Zw. Opp. I, S. 253. Möller-Kawerau, Lehrbuch der Kirchengeschichte III, S. 9), und ferner dafs auch Zwingli wie in andern Punkten hier anfangs dem Erasmus

---

Vätern ist die nach seinem Tode herausgegebene Sammlung: „Loci theologici e patribus et Scholasticis Neotericisque collecti." Francoforti. Anno XLV. (Opp. I, S. 298^{b}—380^{b}).

gefolgt ist (Einzelnachweis: Stud. u. Krit. 1886, S. 103 ff.). Hieronymus, der Mann des gelehrten Studiums, zugleich der Träger stark semipelagianisch verkürzter Gedanken Augustins, stand den Humanisten Erasmus und Zwingli näher als der religiös tiefere, in seinen Äufserungen vielfach schroffe Augustin, bei dem Luther die meiste Befriedigung fand. So weist die Vorliebe, die Rhegius für diesen Kirchenvater zeigt, auf eine Richtung seines theologischen Denkens hin, die ihn dem Erasmus und Zwingli nahe bringt. Wie dies auch für sein Verhältnis zu Luther nicht belanglos war, zeigt sich am besten darin, dafs später, als sein Anschlufs an Luther ein engerer geworden war, auch seine Vorliebe für Hieronymus ab- und die für Augustin sichtlich zunimmt (so in der „Verantwortung zweier Predigten" 1529 [WW. IV, S. 11^{a}—22^{b}]; „Sendbrief, warum der jetzige Zank im Glauben sei" 1531 [WW. IV, S. 23^{a}—32^{a}]; „Formulae quaedam caute loquendi" 1535 [Opp. I, S. 76^{a}—87^{b}]; „De restitutione regni Israelitici" 1535 [Opp. II, S. 74^{a}—79^{b}]).

Wie in der Beurteilung des Hieronymus, so stimmt Rhegius ferner in dieser Periode seines Wirkens auch sonst mit Erasmus in wichtigen Dingen überein. Am deutlichsten wird dies, indem er 1522 den Titusbriefkommentar des grofsen Humanisten herausgiebt (vgl. oben). Hat er damit zu erkennen gegeben, dafs er diese Auslegung des Titusbriefes für zutreffend und gut hielt, so dehnt er in der Vorrede zu der Schrift dieses Urteil ausdrücklich auch auf die Erklärung der paulinischen Briefe überhaupt aus: „Die epistole Pauli seind etwo vor kürtze schwår zu versteen; damitt aber der grofs schatz nit verborgen belibe, Sunder ainem yeden Christen menschen auff das verstentlichest fürgelegt wurd, hat der obbemelt D. Erasmus des heyligenn Pauli Epistolas für sich genomen, vnnd eben des Pauli sententz oder maynung ordenlich, verstentlich vnd getreülich (doch mit mer worten vnd clårer) geschriben, also das die maynung Pauli vnverruckt, gantz samenhafftig lauter vnd clar beleib" (Bl. A 3^{a}). Was nun zunächst den vorliegenden Kommentar des Erasmus betrifft, so sind die Gedanken, die in demselben niedergelegt sind, durchaus huma-

nistische. Wenn in den Pastoralbriefen und speziell im Titusbrief das ethische Interesse das bei weitem überwiegende ist (vgl. Weifs, Einleitung ins N. T., S. 306; Holtzmann, Kommentar III, S. 167f.), so trägt die Erklärung des Erasmus ein geradezu moralistisches Gepräge. Besserung der kirchlichen Verhältnisse durch intellektuelle Hebung des Klerus, Hebung der allgemeinen Moralität durch bessere Belehrung auch der Laien, diese integrirenden Bestandteile der humanistischen Reformgedanken finden hier weitestgehende Berücksichtigung. Dem gegenüber ist bezeichnend das Urteil, das Luther über den Titusbrief fällt (Vorrede von 1522. E. A. 63, S. 150). Auch er schätzt ihn hoch; er erklärt ihn für einen „Ausbund christlicher Lehre, darinnen allerlei so meisterlich verfasset ist, das einem Christen noth ist zu wissen und zu leben.“ Aber dann ist es ihm gerade nicht lediglich der ethische Inhalt des Briefes, den er in seiner kurzen Inhaltsangabe über den Brief hervorhebt, sondern vielmehr die Gedanken der Glaubensgerechtigkeit, die auch in diesem Brief sich finden; so im 1. Kapitel, wo von der rechten evangelischen Predigt die Rede ist, und im 3. Kapitel [1]). Danach würde Luther mit der vorliegenden Erklärung des Titusbriefes durch den Humanistenkönig, bei welcher die von ihm besonders betonten Gedanken ganz zurücktreten, durchaus nicht so einverstanden gewesen sein, wie Rhegius es offenbar war. — Und dasselbe Verhältnis besteht auch bezüglich der anderen paulinischen Briefe. Auch da steht des Rhegius eben angeführtes Urteil in Widerspruch mit dem Urteil Luthers. Dieser wies allerdings einmal im Vorwort seines Kommentars zum Galaterbrief (1519) auf Erasmus hin, von dem man zweifellos seiner sonstigen Bedeutung als Theologe entsprechend einen vortrefflichen Kommentar zu erwarten habe. Aber doch hatte er schon

1) Den Inhalt des 3. Kapitels giebt Luther mit den Worten wieder: „Im dritten lehret er die weltlichen Herrschaften zu ehren und ihnen gehorchen, und zeucht abermal an die Gnade, die uns Christus erworben hat, damit Niemand denke, dafs es gnug sei, gehorsam sein der Herrschaft; sintemal alle unser Gerechtigkeit nichts ist fur Gott, und befiehlt, die Halstarrigen und Ketzer zu meiden.“

früher, in den Jahren 1516 und 1517 mehrfach ausgesprochen, „auch dieser grofse Gelehrte verstehe nicht, was der Apostel Paulus von den Gesetzeswerken und der in ihnen angestrebten wichtigen Gerechtigkeit sage.“ Und auf dieses Urteil ist er dann später wieder zurückgekommen: in einer späteren Ausgabe seines Galaterkommentars (1523) liefs er das hypothetisch ausgesprochene Lob weg (Köstlin, Mart. Luth. I, S. 288, 140f., 688). Also gerade im Verständnis der paulinischen Gedanken, die den Kern seiner reformatorischen Überzeugung bildeten, fühlte Luther schon 1516 den Unterschied resp. Gegensatz, der Erasmus von ihm trennte; ein Feingefühl, das um so bemerkenswerter ist, je ähnlicher damals noch die beiden Männer in ihren Bestrebungen einander zu sein schienen, je wohlwollender Erasmus damals noch zu Luther sich stellte. Die spätere Entwickelung hat Luther vollständig recht gegeben: der Gegensatz kam bald zum offenen Ausbruch. Für Rhegius aber ergiebt sich aus dem Gesagten, dafs ihm die Differenz zwischen den beiden Männern vorläufig noch entging; er schätzte und benutzte Luthers Schriften und zugleich die des Erasmus, ein Standpunkt, den damals viele einnahmen, denen das Spezifische der lutherischen Gedanken gegenüber den humanistischen noch verborgen war. Wenn sich nun aber herausstellt, dafs gerade Erasmus auf Zwingli wie in seiner Anschauung überhaupt, so namentlich in seiner Abendmahlsanschauung Einflufs gehabt hat (vgl. u. a. Kolde, Mart. Luth. II, S. 157), so ist hier wiederum ein Punkt aufgezeigt, von dem aus auf die spätere Entwickelung des Rhegius im Abendmahlsstreit Licht fällt.

Drei Momente mehr formaler Art waren es bisher, die in der Theologie des Urbanus Rhegius nach der Seite des Humanismus und Zwinglis hinwiesen: Die scharfe Betonung des Schriftprinzips, die Hochschätzung des Hieronymus, der Anschlufs an Erasmus. Es fragt sich nun, ob dem auch sachliche, inhaltliche Momente entsprechen. Man kann das Wirken der Reformatoren betrachten unter den Gesichtspunkten der Position und der Opposition. Wir beginnen mit der letzteren, ohne damit über die faktische Priorität

entscheiden zu wollen. — Gegen das herrschende Kirchentum mit seinen Auswüchsen in Lehre und Institutionen mufsten die Reformatoren sich wenden. Und da diese Auswüchse auf den verschiedenen Gebieten im wesentlichen dieselben waren, so stimmte auch die Opposition des schweizer Reformators mit der des wittenbergers wesentlich zusammen. Aber doch sind auch hier Unterschiede nicht zu verkennen und von den Reformatoren selbst nicht verkannt worden. Zwingli selbst hat mehrmals auf solche Differenzpunkte in der Opposition hingewiesen [1]). Kehrt nun in diesen seinen Äufserungen aus verschiedener Zeit ein Punkt jedesmal wieder, so dürfen wir ihm sicher im Sinn Zwinglis eine ziemliche Bedeutung beilegen. Und ein solcher Punkt ist die Fürbitte der Heiligen. Jedesmal wenn Zwingli auf diese ganze Frage zu sprechen kommt, macht er dem sonst als Vorkämpfer anerkannten Luther den Vorwurf, dafs er in der „fürbitt der seligen" den Blöden zu viel nachgebe, und zwar „one grund der gschrift." In der That war seine Stellung in diesem Punkte von Anfang an eine andere als die Luthers. Dieser konnte noch in den Jahren 1519 und 1520 gelegentlich zur Anrufung der Heiligen mahnen, im Jahre 1522 den Streit über Heiligenverehrung zu den „unnötigen Sachen" rechnen und gelangte erst 1523 zu einer relativ entschiedenen Stellung (Köstlin, Luth. Theol. I, S. 169f., 175, 231, 315; II. S. 23ff.). Dagegen bei Zwingli, der in dem Wallfahrtsort Einsiedeln Gelegenheit hatte, das römische Unwesen in voller Ausdehnung kennen zu lernen, bildet die Polemik gegen den Heiligenkultus schon von der frühesten Zeit an einen wichtigen Bestandteil seiner reformatorischen Wirksamkeit: bereits in Einsiedeln (1516–1518) that er Schritte gegen die Anbetung von Heiligen, die er als Beeinträchtigung der Ehre Christi empfand; auch in Zürich finden sich schon frühe

1) So schon in „Uslegen und gründ der schlussreden oder artikel" von 1523 (Opp. I, S. 169ff., speziell S. 255f.); später in der Schrift „Das dise wort Jesu Christi: „Das ist mein lychnam" u. s. w. (Opp. II, 2, S. 16ff., speziell 22—24); endlich in „Uiber doctor Martin Luthers buch, bekenntnufs genannt" (Opp. II, 2, S. 94ff., speziell S. 216—221).

Spuren einer dahin gehenden Wirksamkeit, und in der „Auslegung der Schlufsreden" (1523) konnte er bereits auf sein bisher eingeschlagenes Verfahren hinweisen, das seinen nun in aller Schärfe ausgesprochenen Gedanken entsprach (Baur, Zw. Theol. I, S. 59, S. 246ff., Opp. I, S. 268ff.). — Ist dies der Thatbestand bei den beiden Führern der Reformation, so fragt sich, welche Stellung Urbanus hier einnimmt. Seine früheste Äufserung über Heiligenverehrung findet sich in der Schrift über die römische Bulle von 1521, in der ein besonderer Abschnitt handelt „Von der Hailgen eer" (Bl. C 3[b]. 4[a]). Wir finden hier eine Zusammenfassung dessen, was Luther bis dahin über den angeregten Gegenstand gesagt hatte. Die Anrufung der Heiligen um ihre Fürbitte wird dementsprechend durchaus gebilligt und anempfohlen, wenn auch die übliche Praxis ihrer Verehrung als Nothelfer in leiblichen Bedrängnissen angegriffen und die Betrachtung der göttlichen Gnadenerweisungen an den Heiligen als die rechte Verehrung gefordert wird. Alle diese Gedanken finden sich bereits in den „Decem praecepta" Luthers bei der Behandlung des ersten Gebotes (W. A. I, S. 411—426). Rhegius hat sie also in seine Schrift, die ja nur den Zweck hatte, Luthers „mainung in ainem kurtzen begriff" darzustellen, einfach übernommen. Dafs er selbst in der Anerkennung der Heiligen durchaus nicht so weit ging wie Luther in den angeführten Äufserungen, zeigt sich darin, dafs er in den Schriften derselben Zeit, in denen er von sich aus über die Frage spricht, die von Luther beibehaltenen Gedanken nicht hat und an ihrer Stelle andere hat. So schon in der Predigt am Katharinentag, 25. November desselben Jahres, also nur wenige Monate nach Veröffentlichung der früheren Schrift. In dieser Predigt fehlt freilich jede Polemik gegen Anrufung der Heiligen, und im Gegenteil scheint die Zugrundelegung der Heiligenlegende eine recht zustimmende Stellung anzuzeigen. Aber das erstere erklärt sich aus dem Charakter der Predigt, die sich jeder Polemik enthält und durchweg positiv entwickelnd gehalten ist. Und was die Benutzung der Legende betrifft, so ist gerade diese charakteristisch für den Standpunkt des Verfassers. Er verwertet die in der

Legende enthaltenen Angaben über das Leben der Heiligen lediglich unter dem Gesichtspunkt der Vorbildlichkeit. Nachdem nämlich sein erster Teil dargelegt hat, „wie sant Catharina das edel berlin vnd den kostlichen schatz gefunden hat“, fährt er fort: „Nun műssen wir vns schicken, das wir denselben auch mit Catharina hie finden, vnd dőrt recht besitzen ... Darumb sőllen wir Catharinam nachfolgen in zway dingen. Zum ersten in behutsame der fünf sinn. Zum andern in rechter gruntlicher deműtigkait“ (WW. I, S. 246[b] [Bl. a 4[b]]). Von einer Anrufung der Heiligen um ihre Fürbitte sagt die ganze Predigt nichts; auch der für Luther wertvolle Gedanke, daſs man in den Heiligen Gottes Gnadenerweisungen erkennen und dadurch im Glauben sich stärken lassen solle, fehlt. Das Verfahren dagegen, das Rhegius in seiner Predigt einschlägt, die Heilige durchaus als Vorbild hinzustellen, ist dasselbe, das auch Zwingli im Anschluſs an Erasmus anfangs einschlug. Wie dieser Humanist anstelle der abgöttischen Verehrung die sittliche Fruchtbarmachung der Heiligenverehrung fordert, so hatte auch Zwingli ihm folgend die Heiligen, deren Anrufung er verwarf, lediglich als Vorbilder beibehalten und auch in Predigten diesen Gedanken ausgesprochen (Usteri, Zw. und Erasm., S. 19f.; Stud. und Krit. 1885, S. 611; Baur, Zw. Theol. I, S. 172).

In der Predigt über das 3. Gebot von 1522 berührt Rhegius gegen Ende auch die Heiligenverehrung. Auch da weiſs er nichts von einer Anrufung der Heiligen um ihre Fürbitte, sondern weist mit Schärfe auf das Gefährliche der ganzen Heiligenverehrung hin, bei welcher man sein Vertrauen mehr auf Menschen setzt als auf Christus und Christi Lehre als „nitt genugsam“ hinstellt. „Sant Francyscus ist ain frommer mensch gewesen, er Ist aber nitt für mich gestorben. Seyne wunden mügen mych hye nichs helffen“ (WW. I, S. 44[a b] [Bl. C 2[b]. 3[a]]). — Dieselbe Anschauung liegt auch in der 2. Predigt vom hochwürdigen Sakrament des Altars von 1523 vor. Da wird die „ynwendige anbettung“ der Heiligen auf jeden Fall verworfen, da sie nur Gott gebührt. Es heiſst dann: „Die lieben heyligen (als

burger des hymlischen Jerusalem vnd vergewist erben des hymelreyches) seind aller ehrerbittung wol wirdig. Mir ist auch gar keyn tzweyffel, sie freween [sic!] sich ab vnser besserung" u. s. w. Aber auch nur von einer bloſsen Fürbitte derselben und einer dahin gehenden Anrufung ist mit keinem Wort die Rede. Vielmehr die erwähnte erasmische resp. zwinglische Auffassung kehrt auch hier wieder: „mir ist keyn tzweyfel, das die heyligen niemandt mehr vnd rechter ehret, dan der yhn tzulegt, was yhn die geschrifft tzulegt vnd fleysset sich (mit Gottes gnad) auch sollich tugent zu ůben, wie sie geůbt haben" (WW. I, S. 109ᵇ. 110ᵃ [Bl. B 6ᵇ—7ᵇ]).

So geht Rhegius also gerade in der Zeit, da Luthers Ansicht über diesen Gegenstand von der Zwinglis differirt, wesentlich mit Zwingli zusammen. Und es bedürfte kaum des Hinweises darauf, daſs dieselben Gedanken sich bei Erasmus finden, um erkennen zu lassen, daſs diese im Vergleich mit Luthers anfänglicher Stellung schroffere Verwerfung dieses römischen Miſsbrauches auf humanistische Aufklärungsgedanken zurückzuführen ist. Bei Luther waren solche nicht vorhanden und bestimmend für seine Anschauung. Ihn bestimmte vielmehr der für ihn wertvolle religiöse Gedanke der „Gemeinschaft der Heiligen", in welcher ein Christ für den andern eintrete, anfangs an der Fürbitte der Heiligen festzuhalten (Köstlin, Luth. Theol. I, S. 231f.), sofern dabei nur jede Schmälerung der einzigartigen Bedeutung Christi vermieden wurde. Doch konnte es nicht ausbleiben, daſs er die Konsequenzen seiner evangelischen Anschauung auch in diesem Punkte zog und die Anrufung der Heiligen ganz aufgab. So schwand der anfänglich vorhandene und nicht bedeutungslose Unterschied immer mehr, und Luther wie Zwingli empfanden dies und sprachen es aus (Luther in E. A. 30, S. 371. — Zw. Opp. II, 2, S. 219. Baur, Zw. Theol. II, S. 563ff., 607).

Für des Rhegius Verhältnis zu Luther und Zwingli aber ist es wieder bezeichnend, daſs er nach dem Gesagten zunächst dieselbe Stellung zur Heiligenverehrung einnahm wie Zwingli im Unterschied von Luther und erst dann, als jener

Unterschied weggefallen war, von der Möglichkeit Gebrauch machte, sonstige Gedanken Luthers hierüber in seine eigenen Schriften zu übernehmen. So geschieht es zum erstenmal in der „Erklärung etlicher läuftiger Punkte“ von 1523, in welcher er ziemlich ausführlich von der „Heyligen eer“ handelt (WW. I, S. 23ᵃff. [Bl. H 1ᵃ—4ᵇ]). Hier wird zuerst die falsche Verehrung abgewiesen, die aus falschem Vertrauen auf die Heiligen hervorgeht und gegen die Schrift ist. Ihr wird die rechte Verehrung entgegengesetzt, deren Wesen in dem Satz ausgesprochen ist: „man soll die heyligen ynn Got eeren vnd loben vnd got yn ynen.“ Und solche Ehrung der Heiligen bringt einen Segen: „Ich sych alda yn den heyligen die grofs weyfsheyt, gewallt vnd gutigkeyt gottes, dardurch ynn mir ein starcks vertrawen erweckt wirt zu eynem solchen barmhertzigen Got, er werdt mir auch gutig vnnd gnedig sein wie den heyligen.“ Dagegen ob die Heiligen für uns bitten, ist uns „nit wissend“; wir sollen sie also auch nicht um ihre Fürbitte anrufen. In diesem Zusammenhang werden denn die Stellen, die Rhegius früher im Anschlufs an Luther [vgl. die Schrift von der römischen Bulle] als Belege für die Zulässigkeit der Fürbitte angeführt hatte, anders gedeutet: die Erwähnung der Patriarchen, Davids und andrer heiligen Männer hat nur den Zweck, Gott gewissermafsen zu erinnern „der bundnus, so er mitt den selben heyligenn gemacht hett aus grosser barmhertzigkeyt.“ — Dafs jetzt eine Differenz zwischen Luther und Zwingli über die Fürbitte der Heiligen nicht mehr bestehe, wurde unserm Rhegius besonders deutlich durch eine Widmung, mit welcher der Wittenberger Reformator ihm eine Schrift Karlstadts über diese Frage zuschickte (Köstlin, Luth. Theol. II, S. 25. — de Wette II, S. 593. Jäger, Karlstadt, S. 338ff.).

Bezüglich anderer Differenzpunkte in der Opposition bieten die Quellen nicht immer Gelegenheit, die Stellungnahme des Urbanus Rhegius genauer zu erkennen. Über manche Punkte haben wir nichts, über andere wenige Andeutungen, die nur vermutungsweise urteilen lassen. Was die von Zwingli selbst mitgenannte Bilderfrage betrifft, so

spricht Rhegius darüber gelegentlich in seiner Predigt von der Kirchweih 1522 (WW. I, S. 35[a], [b] [Bl. A 2[b], 3[a], [b]]). Er verwirft den Mifsbrauch, der mit den kostbaren Bildern in den Kirchen getrieben wird, aus sozusagen theologischen Gründen — man glaubt dadurch fälschlicherweise ein gutes Werk zu thun, seinen christlichen Glauben zu bethätigen — und namentlich aus sozialen Gründen, weil „es ye vnchristlich ist, die armen leüt vnser brůder vnd schwester lassen verderben, Vnd das gůt als anvnnütyge dynng on mafs legen.“ Dabei macht er allerdings den Zusatz: „nit das ich ain rechten brauch der bylder gar noch verwerff“; aber Näheres über diesen von ihm zugelassenen rechten Brauch giebt er nicht. In den späteren Schriften dieser Periode geht er nirgends mehr auf die Bilderfrage ein.

Neben den Bildern hatte Zwingli ferner die Lehre vom Fegfeuer als eine solche genannt, über die zwischen ihm und Luther eine Verschiedenheit bestehe; und mit Recht. Denn während er selbst von den ersten Anfängen seiner Schriftstellerei an diese Lehre als nicht schriftgemäfs vollständig verwarf und stets bei solcher Verwerfung blieb (Baur, Zw. Theol. I, S. 182, 236, 275, 309 u. ö. — Köstlin, Luth. Theol. I, S. 194f., 234f., 250, 280, 315. II, S. 26ff.), hat Luther nicht nur im Anfang seiner Wirksamkeit die Existenz eines Fegfeuers ausdrücklich zugestanden, sondern auch später, als er diese Lehre als eine in der Schrift nicht begründete erkannt hatte, dennoch an der Möglichkeit des Fegfeuers festgehalten. Allerdings hatte ihm das Fegfeuer von Anfang an [vgl. schon die Thesen von 1517] eine andere Bedeutung, als die kirchliche Lehre sie ihm beilegte: nicht ein Ort der Abstrafung und Abbüfsung war es ihm, sondern ein Zustand der fortgehenden inneren Reinigung und Heiligung der Seele. In diesem Sinne legt Rhegius völlig zutreffend Luthers Meinung über das Fegfeuer in seiner Schrift gegen die römische Bulle in zwei besonderen Abschnitten dar (Bl. C 2[a]). Aufser dieser Stelle wird das Fegfeuer bei Rhegius nur noch in der pseudonymen Verteidigung Luthers gegen die Löwener Theologen erwähnt, einmal als ein von Luther bildlich gebrauchter Ausdruck

und dann gegen Schluſs als ein von Luther bekämpfter Artikel der kirchlichen Lehre (Argum lib. Bl. A 3[a], D 3[a]). Wenn der Verfasser an der letzteren [allein inbetracht kommenden] Stelle seine ironische Verteidigung dieses Glaubensartikels führt durch Hinweis erstens auf die Scholastici und zweitens auf den groſsen materiellen Nutzen, den diese Lehre Rom gebracht hat, so werden wir daraus als die wahre Meinung des Verfassers zu entnehmen haben, daſs er die nicht in der Schrift begründete, gewinnsüchtigen Zwecken dienende Anschauung eben aus diesen Gründen verwarf. Wenn sich dennoch in seinen sonstigen Schriften eine Polemik gegen diese kirchliche Lehre nicht findet, so erklärt sich das daraus, daſs die Polemik bei Rhegius überhaupt fast ganz zurücktritt hinter der positiv aufbauenden Thätigkeit in Predigt und Belehrung. Andrerseits ist zu beachten das gänzliche Fehlen jener katholischen Vorstellung an Stellen, die es nahe gelegt hätten ihrer Erwähnung zu thun, wie in der Erklärung des apostolischen Glaubensbekenntnisses beim 11. und 12. Artikel, wo eine ausführliche Belehrung über den Tod und das, was mit ihm zusammenhängt, gegeben wird (hier ist für die katholische Lehre der Ort, vom Fegfeuer zu reden). Auch in der „Erklärung etlicher läuftigen Punkte“ finden sich wohl eingehende Ausführungen über ewiges Leben, Tod, Auferstehung und jüngsten Tag, jedoch geschieht nirgends dabei des Fegfeuers Erwähnung. Am auffallendsten ist das an einer Stelle, wo es heiſst: „Der zeytlich tod yst allein ein abscheydt der seel vom leib, damit sye beyde gereyniget, pur lautter yn aller volkomenheyt widerumb zusamen am yungsten tag vereynet vnd glorificiert werden“ (WW. I, S. 21[b] [Bl. G 3[b], 4[a]]). Da ist also der Gedanke der Läuterung und Heiligung der Seele nach dem Tode, der für Luther den Kern der Anschauung vom Fegfeuer und den Anlaſs diese festzuhalten bildete; aber Rhegius hat diesen Gedanken im Unterschied von Luther ohne Anlehnung an jene kirchliche Lehrmeinung. — Daſs er diese letztere aufgeben muſste, lehrt auch eine allgemeinere Erwägung. Gerade die Stellung zur Lehre vom Fegfeuer giebt die Mög-

lichkeit, die Verschiedenheit in der Anwendung des Schriftprinzips bei Luther und Zwingli zu erkennen. Für Zwingli ist jene Lehre von Anfang an unannehmbar. Schon die 57. „Schlufsrede“ vom Januar 1523 (Opp. I, S. 402, vgl. Baur, Zw. Theol. I, S. 182) lautet: „Die war heilig geschrift weifst ghein fegfür nach disen zyten.“ Dies ist dann sein stets wiederkehrender Hauptgrund. Sein Schriftprinzip macht es Zwingli unmöglich, etwas gelten zu lassen, das nicht durch Schrift begründet ist. Dagegen bei Luther müssen wir sehen, dafs er hier in einem einzelnen Punkte sich der durch die kirchliche Lehre gebildeten Anschauung anschliefst mit dem Bewufstsein, dafs sie „Schriftgrund ... nicht mehr hat“; wenn er auch bald zu der notwendigen Einschränkung sich veranlafst sah, dafs man deshalb hier keinen Glaubensartikel sehen dürfe (Köstlin, Luth. Theol. I, S. 280. 315 [1519, 1520]). Wenn nur die religiösen Bedenken befriedigt wurden und das Heilsinteresse gewahrt blieb, konnte für Luther der „formale“ Grundsatz unter Umständen zurücktreten. Rhegius nahm nach dem oben Ausgeführten der Schrift gegenüber eine Stellung ein, die mehr der Zwinglis glich. In seiner ausgesprochen biblischen Anschauung konnte daher die Vorstellung vom Fegfeuer keinen Raum haben, sobald er sie als nicht schriftgemäfs erkannt hatte. Nehmen wir noch hinzu, dafs auch Erasmus die für die katholische Lehre angeführten Schriftstellen sämtlich ohne Beziehung auf das Fegfeuer deutete (Matth. 5, 26; 12, 32; 18, 34; 1 Cor. 3, 15 [Opp. VII, S. b 6[b], e 5[a], g 4[a], ee 6[a]]), so bestätigt das Fehlen dieser Vorstellung bei Rhegius die bisher gemachten Beobachtungen über den Charakter seiner reformatorischen Gesamtauffassung, über sein Verhältnis zu [dem Humanismus und] Zwingli.

Noch einen Punkt gab es in der bestehenden Praxis, an dem die reformatorische Opposition Zwinglis wie Luthers einsetzte, bei beiden prinzipiell übereinstimmend, aber doch mit gewissen Unterschieden. Das ist die kirchliche Fastengesetzgebung. Beide Reformatoren waren einig in der Verwerfung derselben als eines mit der christlichen Freiheit, wie sie die Schrift bezeugt, unverträglichen Zwanges. Aber

doch war die Stellung Luthers hier eine weniger schroffe als die Zwinglis. Nicht nur mahnte er immer wieder zur Schonung der Schwachen in diesem Punkte, namentlich gegenüber den stürmisch auftretenden Reformern in Wittenberg; er erklärte auch ausdrücklich diese ganze Frage als eine nebensächliche, als „Narrenwerk", das man lieber hinter Wichtigeres zurückstellen solle. Für seine Person hielt er noch lange gewohnheitsmäſsig am Fasten fest und empfahl es mit Vorliebe als Mittel zur Tötung des eigenen Fleisches auch evangelischen Christen (Köstlin, Mart. Luth. I, S. 513. 518. 527f. u. ö. — Luth. Theol. I, S. 313. 333. u. ö.). Für Zwingli dagegen bildeten die Fastengesetze den Gegenstand seiner ersten reformatorischen Schrift! Mit schneidender Schärfe wies er in dieser an allen für die kirchliche Praxis angeführten Stellen die Schriftwidrigkeit derselben nach. Wie wichtig ihm dieser Punkt war, zeigt die Ausführlichkeit seiner Behandlung, die sich zu einem vollständigen „Reformationsprogramm" ausbreitet. Wohl rät auch er vorläufig noch Rücksichtnahme auf die Schwachen; aber schärfer als Luther betont er doch die andere Pflicht der Starken: „mit aller tugend die schwachen leeren, bis sy bericht werdend, daſs die zal der starken so groſs wirt, daſs sich nieman mee verärgren mag oder doch wenig." Man soll die „blöden ouch im vorgeben leeren und stark machen, und nit ewiglich nun mit milch spysen, sunder ouch zů fester spys wenden" (Zw. Opp. I, S. 24. 20). Diese Pflicht wird eingehend behandelt und biblisch begründet, sodaſs man sieht, Zwingli ist die Beseitigung dieser unberechtigten Institution viel wichtiger als Luther. — Fragen wir, wie Urbanus Rhegius in dieser Frage geurteilt hat, so finden wir seine Ansicht des genaueren dargelegt in dem 25. Artikel der „Erklärung etlicher läuftigen Punkte." Schon die Thatsache, daſs Rhegius in diese keineswegs vollständige Sammlung von „puncten eim yeden Christen nutz vnd not" einen Abschnitt über die „Whall der speyſs" aufgenommen hat, zeigt die Wichtigkeit, die dieser Gegenstand für ihn hatte. Ja, im Grunde handelt nicht nur dieser eine Abschnitt davon, sondern auch noch der 32., der „Ergernuſs" überschrieben

ist (WW. I, S. 26ᵇ—27ᵃ [Bl. J 1ᵇ—3ᵃ]). Auf die Wichtigkeit des Gegenstandes weist ferner auch die Schärfe der Polemik hin, die Rhegius gerade in diesem Artikel übt, während seine übrigen Ausführungen wenig Polemisches enthalten. So sagt er in dem erstgenannten Artikel: „Meinstu du gotloser, blinder, elender stock, du teuffels zeug, meinstu got hab dir nit kunden den rechten weg zur seligkeyt zeygen, willtu mit deynem gutbeduncken ein bessern weg fynden u. s. w.“ Und in dem Abschnitt über das Ärgernis heifst es: „Wie lang wôllen wir kynder bleyben vnd milch trincken? Wer es nit ein mal zeit, das wir Gottes wort meer glaubten, dan den nerrischen menschen geboten? . . . Wen ist der nerrischen ergernus nun mer genug, warumb bewegen vns nit dy wort des heyligen geists?“ Ebenso scharf aber, wie die Polemik formell ist, ist sie auch inhaltlich. Unter Hinweis auf die Schriftstellen im Neuen Testament wird die christliche Freiheit in diesem Punkte dargelegt und gegen die Einwände, die aufgrund der „Bapst vnd Concilien gesatz“ gemacht werden könnten, energisch verteidigt. Wohl wird unter Umständen Rücksicht auf die Schwachen zur Pflicht gemacht, aber sofort auch das Bestreben, die Schwachen zu belehren: „Dieweil aber vil menschen gebot verstrickt synd, vnd meynen fleisch essen sey nit allweg erlaubt, soltu ergernufs vermeyden, vnd zu lieb deynem nechsten dich deiner christlichen freyheit verzeyhen, was nit wider Gott yst, vnd yhn vornen zu leeren, das er wyfs, was von Got geboten oder zu gelassen sey“ (WW. I, S. 24ᵇ [Bl. H 5ᵃ]). Dasselbe enthält die bereits angeführte Stelle vom Ärgernis.

Sind somit bei Rhegius in diesen Artikeln die Gedanken im allgemeinen dieselben wie die Zwinglis, so können wir hier noch weiter gehen: es liegen in den genannten zwei Abschnitten eine ganze Reihe auffallender Berührungen mit der reformatorischen Erstlingsschrift Zwinglis über die „Freiheit der Speisen“ vor, die es wahrscheinlich machen, dafs Rhegius bei der Abfassung seiner Artikel die Schrift Zwinglis vor sich gehabt und zugrunde gelegt hat. Sein Artikel über „die Wahl der Speisen“ entspricht dem ersten Teil der ge-

nannten Schrift Zwinglis, der von der Freiheit der Speisen handelt, der Artikel vom „Ärgernis“ dem zweiten Teil der zwinglischen Schrift, deren vollständiger Titel ja lautet: „Von erkiesen und fryheit der spysen, Von ärgernuſs und verböserung, Ob man gewalt hab die spysen zů etlichen zyten verbieten“ (Zw. Opp. I, S. 1). Auch die Anlage innerhalb der einzelnen Teile kehrt bei Rhegius wieder. Zwingli giebt in seinem ersten Teil zunächst eine Darlegung des evangelischen Prinzips mit Begründung durch die Schrift, dann in einem kleineren Abschnitt unter der besonderen Überschrift „Vom gebot der menschen“ die Widerlegung eines Einwandes, der unter Berufung auf Väter und Concilien gegen seine Aufstellungen gemacht werden konnte. Ganz ebenso verläuft der erste Artikel des Rhegius (s. auch oben). Im zweiten Teil seiner Schrift stellt Zwingli ferner eine kurze Vorbemerkung voran über die zwiefache Bedeutung des Wortes „Ärgernis“; dasselbe thut Rhegius. Weiter teilt sich die zweite Hälfte der zwinglischen Schrift in drei Abschnitte, die zum teil auch durch besondere Überschriften kenntlich sind: 1) Es „erfordret Christenliche liebe, daſs sich ein jeder hůte vor dem, das sinen nächsten menschen verbőseren oder ärgeren mag, so fer doch daſs dem glouben nit geschadt werde.“ Dieser Satz wird nach seinen beiden Seiten hin schriftgemäſs ausgeführt. 2) Ein Abschnitt „Von abthůn der årgernuſs“ soll zeigen, „daſs wie man dem blőden sőlle vorgeben, also sőlle man je auch im vorgeben leeren und stark machen.“ 3) Unter der Überschrift „Von årger werden an guten sitten“ wird gegen einen Einwand ausgeführt, „daſs alles gůt, so gott gefällig soll syn; von ym kummen můſs“; ein Nachweis, daſs nicht menschliche Satzungen, sondern lediglich die Schrift unser Thun zu bestimmen hat. Dieselben drei Gedankenreihen in derselben Reihenfolge sind es aber, die den Inhalt des Artikels von Rhegius über das „Ärgernis“ bilden. — Machen somit Gesamtinhalt und Anlage es wahrscheinlich, daſs ein inneres Verhältnis zwischen den Artikeln des augsburger und der Erstlingsschrift des züricher Reformators besteht, so wird dieser Eindruck verstärkt durch folgende Einzelheiten. In dem früheren

Artikel führt Rhegius bei der biblischen Begründung acht Schriftstellen an, und das sind — bis auf drei, die er ausläſst, wohl weil sie nur indirekt von der Sache handeln (Act. 10; 1. Cor. 6; Ebr. 13) — genau dieselben Stellen, die auch Zwingli in der genannten Schrift anführt. Und der Umstand, daſs Rhegius sie zum teil im Text gar nicht erwähnt, sondern nur am Rande aufzählt, führt auf die Vermutung, daſs er sie an anderer Stelle gesammelt vor sich hatte und einfach übernahm. In dem zweiten Artikel wurde die Übereinstimmung in der vorangestellten Vorbemerkung über zweierlei Ärgernis schon bemerkt. Aber auch für die weiteren Aussagen dieses Artikels läſst sich fast Satz für Satz die Parallele bei Zwingli aufweisen. Der Hinweis auf Jesu Predigt, die den Juden Ärgernis erregte, die darauf gegründete Zurückweisung der Vorwürfe, welche die jetzigen Gegner der Predigt des Evangeliums machen, die Darlegung des prinzipiellen evangelischen Standpunktes, die Mahnung, die Schwachen nicht immer „kynder bleyben vnd milch trincken“ zu lassen, die Gegenüberstellung von Menschenlehre und Gottes Wort, das Thörichte der Furcht vor den „weychen schatten“, der Hinweis auf 1. Cor. 8 auch hier: all das findet sich bei Rhegius nicht nur in sachlicher, sondern oft auch wörtlicher Übereinstimmung mit Zwingli, sodaſs die oben ausgesprochene Vermutung sich aufdrängt. Hat Rhegius aber hier sich an Zwingli angeschlossen, so ist der Wert dieser Thatsache für unsere geschichtliche Untersuchung nicht zu unterschätzen. Sie zeigt, daſs Urbanus Rhegius schon jetzt, vor dem Abendmahlsstreit Verbindungen ebenso wie nach Wittenberg auch nach der Schweiz hatte, und zwar nicht nur äuſserliche, durch die Korrespondenz mit Zwingli (Opp. VII, S. 205, 544; VIII, S. 42) und anderen hergestellte, sondern eine auf sachlicher Übereinstimmung ruhende. Dabei ist noch auf ein doppeltes hinzuweisen, das den Wert der beobachteten Thatsache sichert. Einmal darauf, daſs bei dem vorliegenden Gegenstand die Verschiedenheit zwischen Luther und Zwingli zwar keine solche ist, die einen scharfen Gegensatz mit sich bringt, daſs sie doch aber nicht ohne Zusammenhang ist mit der prinzipiellen Differenz der beiden

Männer, der Differenz inbezug auf die Schätzung des Äufserlichen, der Religionsübung in der Religion — ganz abgesehen von dem, was oben über das Schriftprinzip zu sagen war. Sodann ist zu beachten, dafs es hier um die erste theologische Schrift Zwinglis sich handelt! Als Rhegius in der Zeit etwa um 1520 von blofs humanistischen Reformgedanken weiterkam und sich der religiösen Bewegung anschlofs, da wirkte allerdings Zwingli schon fast ebenso lange in reformatorischem Sinne wie Luther. Aber eine grofse, nach aufsen spürbare Wirksamkeit hatte doch nur Luther, dessen Schriften seine Gedanken weithin verbreitet hatten. Wenn Rhegius nun an ihn sich anschlofs, seiner individuellen Begabung entsprechend sich vielfach nur zum Herold seiner Gedanken machte, so würde es voreilig sein zu behaupten, dafs er gerade an Luther und nicht an Zwingli von vorn herein sich angeschlossen habe, weil er zu Luther sich hingezogen gefühlt habe. Dem würde nicht nur die früher dargelegte Thatsache widersprechen, dafs Rhegius seiner ganzen Anlage und Vorbildung nach eine Neigung gerade nach der anderen Seite haben mufste und hatte, sondern auch der Umstand, dafs er, sobald Zwingli von seiner Wirksamkeit im engeren Kreise zu einer weiter ausgedehnten, schriftstellerischen überging, sich Zwinglis Einflüssen eben so offen zeigt wie vordem denen Luthers. — Es hat nur relativen Wert, über geschichtliche Möglichkeiten zu reflektiren. Aber die aufgewiesene Sachlage könnte wohl auf die Frage führen: Ob nicht Rhegius, wenn Zwinglis schriftstellerische Thätigkeit etwa gleichzeitig mit der Luthers und nicht vielmehr bedeutend später begonnen hätte, wenn also Rhegius, als er anfing sich dem Evangelium entschieden zuzuwenden, zwischen den beiden unter gleichen Bedingungen zu wählen gehabt hätte, seinem ganzen vorreformatorischen Standpunkt entsprechend mehr zu Zwingli sich hingeneigt haben würde als zu Luther, wie er es später ja offenkundig gethan hat?

Die Opposition der Reformatoren entsprach ihrer den herrschenden Anschauungen gegenüber neuen Position. Darum ist es nötig, auch betreffs der Position einen Vergleich zwischen Rhegius und den Führern der beiden divergirenden Richtungen

anzustellen. Dabei ist zweierlei nicht zu vergessen. Luther traf mit vielen Zeitgenossen in der Opposition mehr oder weniger zusammen, von denen er sich in der Position aufs schärfste unterschied. Dennoch besteht ein innerer Zusammenhang zwischen Position und Opposition. Und wenn im Vorigen die Ausführungen nicht lediglich auf das Negative in der Opposition beschränkt bleiben konnten, sondern zugleich ihre bestimmte Richtung und Begründung mit inbetracht ziehen mufsten, so haben sie damit das Gebiet der Position bereits berührt. Es sind so bereits Berührungen zwischen unserm Reformator und Zwingli hinsichtlich ihrer Position angedeutet worden. — Zweitens gilt für die positiven Grundanschauungen und Aufstellungen der Reformatoren nicht weniger als für ihr kritisches Verfahren, dafs zwischen Luther und Zwingli eine weitgehende Übereinstimmung bestand, vor allem in der Anfangszeit, um die es sich hier handelt. Daneben freilich ist auch in jener Zeit schon die Differenz vorhanden gewesen und an einer ganzen Reihe einzelner Punkte nachweisbar zu Tage getreten [1]). Im Zusammenhang der vorliegenden Untersuchung, also im Blick auf Urbanus Rhegius und seine uns vorliegenden Schriften aus dieser Periode ist hier nur hinzuweisen auf eine bestimmte Anzahl von solchen Differenzpunkten, die sich freilich als die wichtigsten herausstellen werden. Wir haben zu behandeln die Lehre von der Erbsünde, von den Sakramenten, speziell vom Abendmahl, und von der Rechtfertigung.

Die Lehre von der Erbsünde und die hier zwischen Luther und Zwingli bestehende Differenz hat später in der Geschichte des Rhegius eine bedeutende Rolle gespielt (Zwingli widmete ihm seine ausführliche Declaratio de peccato originali), wie auch erst seit 1525 durch das Taufbüchlein und die eben genannte Declaratio Zwinglis Abweichung von Luther sich klar herausstellte (Zw. Opp. III, S. 627—645;

1) Unter den vielen Darlegungen dieses Verhältnisses seien nur namhaft gemacht die von Hundeshagen, Beiträge I, S. 301 ff; Ritschl, Rechtf. u. Versöhn. I, S. 165 ff.; Köstlin, Mart. Luth. II, S. 65 ff.; Egli in „theol. Ztsch. a. d. Schweiz" 1884; Usteri, Stud. u. Krit. 1885 f.; Loofs, D. G., S. 352 ff.

vgl. Loofs, D. G., S. 359 f.). Aber schon vor diesem Zeitpunkt entsprach dem bei Zwingli eine weniger schroffe Beurteilung der allgemeinen menschlichen Sünde, wie sie aus seinem humanistischen Standpunkt sich ergab. Der Schuldcharakter der Sünde wurde zwar nicht geleugnet, trat aber doch bei weitem nicht so in den Vordergrund wie bei dem von seiner religiösen Erfahrung ausgehenden Luther. — Urbanus Rhegius geht in seinen Schriften öfter auf die Erbsünde ein. In der anonymen Schrift „Argumentum libelli" etc. sowie in der „Anzeigung, dafs die römische Bulle" etc. legt er wie gewöhnlich nur Luthers Auffassung dar („Argum. lib." Bl. a 3ᵃ, „Anzeigung" Bl. D 1ᵇ—2ᵇ). Er selbst redet von der Erbsünde ausführlicher in dem Sermon über das 3. Gebot (1522), in der zweiten Abendmahlspredigt (1523) und besonders in den „Läuftigen Punkten". In allen diesen Stellen ist nun freilich nichts weniger ausgesprochen als eine Geringschätzung der Erbsünde. Rhegius sagt nicht nur: „Man sol die erbsund nitt fur eyn kleynen schaden achten" (WW. I, S. 19ᵇ [Bl. F 7ᵇ]); seine weiteren Ausführungen zeigen auch, dafs er den „Schaden" der Erbsünde sehr hoch anschlägt, namentlich im Gegensatz zu der pelagianisirenden kirchlichen Schultheologie, die er oft bekämpft. Auch der Schuldcharakter der Erbsünde fehlt nicht ganz: im Zusammenhang mit dem eben angeführten Wort wird gesagt, dafs der Mensch „von der ersten geburt eyn sunder vnnd kyndt des zorens" ist, dafs er infolge dessen „verdampt" werden mufs, wenn nicht die Erneuerung durch Christum eintritt. Aber es mufs auffallen, wie vollständig solche einzelnen Äufserungen zurücktreten hinter den breiten Ausführungen über die durch die Erbsünde bewirkte Schwächung der menschlichen Fähigkeit zum Guten. Sie sind mehr gelegentliche, aus der Schrift einfach übernommene Gedanken, die für Rhegius' eigne Anschauung über diesen Punkt eine konstitutive Bedeutung nicht haben. Zur Bestätigung dieses Eindruckes dient es einmal, dafs Rhegius an der einzigen Stelle, wo er eine Definition der Erbsünde giebt, ihres Schuldcharakters nicht Erwähnung thut (WW. I, S. 28ᵇ [Bl. K. 3ᵇ]: „Erbsund ist ein angeborne bôse begird von Adam her, yn allen

Adams kindern, die reytzet zu sunden. Genn. vi. vnd. viij.“ u. s. w.). Sodann zeigt seine Schätzung des Werkes Christi im Verhältnis zur menschlichen Sünde, dafs bei dieser es ihm weniger auf die Schuld als auf die schwächende Wirkung ankommt. An der bereits oben angeführten Stelle von der Erbsünde heifst es: „Es mus eyn mensch ernewert vnnd gesundt werden, sonst wurd er verdampt; das geschicht, wenn das leyden Christi sein auswurckung ym menschen vbet, das der geist des glawbens wyder das fleisch streytt, vnnd zuletzt mitt todt das fleisch gar erwurget wirdt“ u. s. w. (WW. I, S. 19^{b}, 20^{a}, 31^{a} [Bl. F 7^{b}, L 6^{a}]). Ganz ähnlich sind die Aussagen in dem Artikel über „Freywill“. Die Vergebung der Schuld tritt da ganz zurück hinter der Stärkung der religiös-sittlichen Kraft. Die dem entsprechende Seite der Erbsünde steht also schon hier für Rhegius durchaus im Vordergrund, und so ist es von hier aus erklärlich, dafs er später, als die Differenz zwischen Zwingli und Luther sich klarer herausstellte, für die Auffassung des ersteren sich entschied.

Im Zusammenhang mit der Auffassung von der Sünde steht die von der Wirksamkeit der Sakramente; speziell besteht ein solches Verhältnis zwischen der Erbsünde und dem Sakrament der T a u f e. Was zunächst den allgemeinen Sakramentsbegriff angeht, so finden wir bei Rhegius wesentlich dieselbe Anschauung, die auch Luther und Zwingli in dieser Zeit ohne bedeutende Unterschiede haben (vgl. L o o f s, D. G., S. 354). Anerkennung von nur zwei Sakramenten, die von Christo selbst eingesetzt sind, Leugnung der Wirksamkeit ex opere operato, Betonung des Glaubens und des Wortes beim Sakrament, Wert des Sakraments als „Zeichen“, das uns des gnädigen Willens Gottes und der Sündenvergebung vergewissert und darin eine grofse tröstliche Kraft hat, Hinweis auf die alttestamentlichen „Sakramente“: das sind die Gedanken, die Rhegius gelegentlich über die Sakramente in Übereinstimmung mit den beiden Führern der Reformation äufsert („Argum. lib.“ Bl. a $2^{a\,b}$, „Anzeigung“ Bl. A 4^{a}; 2. Sermon vom Abendmahl, WW. I, 108^{b}—109^{a} [Bl. b 4^{a}—5^{b}]; „Läuft. Punkte“ WW. I, S. $19^{a\,b}$ [Bl. F $6^{a\,b}$]).

Diese Übereinstimmung im allgemeinen Sakramentsbegriff schliefst jedoch Abweichungen bei den einzelnen Sakramenten nicht aus. Über die Taufe spricht Rhegius mehrmals, wenn auch nur beiläufig; auf die Fragen, die mit der Kindertaufe zusammenhängen, geht er dabei nirgends ein. Charakteristisch nun für alle seine Ausführungen ist die Hervorhebung einer Gedankenreihe bei der Taufe: diese kommt ihm überall wesentlich inbetracht, sofern sie eine Verpflichtung in sich schliefst. Das war der Sinn, in welchem Erasmus in seinem von Rhegius übersetzten Kommentar über den Titusbrief die Taufe erwähnte (Bl. Cc 3^b). Nur unter diesem Gesichtspunkt erscheint die Taufe in des Rhegius eigener Predigt über das 3. Gebot: „(Das neue Volk des Evangeliums) hat jm Sacrament der tauff mit gesetzten wortten abgesagt allen vnrainen wercken des flaischs, es hat ernstlich sich versprochen zů heilig machung des langen Sabaths“ u. s. w; es wird gesprochen von dem „verbündtnufs jm tauf geschehen“. An einer andern Stelle heifst es: wir sollen das Kreuz nicht fliehen, sondern „in alweg zu vns kauffen, als das heilsam theür Creütz gots, da durch das werck des tauffs Jnn vns verbracht wirt, der alt mensch Purgiert vnd das flaisch getődt“. Endlich wird noch einmal von dem „gelübt“, das wir bei der Taufe gethan, geredet (WW. I, S. 39^b, 40^a, 42^b, 44^a [Bl. A 3^b, B 3^b, C 2^b]). Nur diese Gedanken kehren auch wieder in dem „kurzen Beschlufs von Reu, Beicht u. s. w.“ und in der „Erklärung etlicher läuftigen Punkte“ (WW. I, S. 101^a. — „Läuft. Punkte“ WW I, S. 25^b [Bl. H 7$^{a\,b}$]; auch die Aussage WW. I, S. 20^a [Bl. F 7^b] im Artikel „Fleisch“ geht nach dieser Seite). Also die Verpflichtung zu einem neuen, heiligen Leben ist das, was Rhegius an der Taufe hervorhebt. Daneben hat er freilich den Gedanken der durch die Taufe gegebenen Sündenvergebung auch gehabt: sein oben dargestellter allgemeiner Sakramentsbegriff enthielt ihn ja mit. Aber es ist wohl nicht Zufall, dafs dieser Gedanke wiederum so ganz zurücktritt hinter dem anderen: hier zeigt sich die Korrespondenz zwischen Erbsünde und Taufe. Wie jene nicht sowohl unter dem Gesichtspunkt der Schuld als viel-

mehr der Macht der Sünde aufgefaſst wurde, so wird auch bei der Taufe nicht sowohl die Hebung der Schuld als vielmehr die Brechung der Macht der Sünde betont und dementsprechend nicht die Zusage der Vergebung, sondern die erneuernde Wirksamkeit Gottes im Getauften und die Verpflichtung, die der Täufling bei der Taufe übernimmt. Von einer solchen Anschauung zu der des späteren Zwingli, der seit 1524 in der Taufe lediglich ein Bekenntnis- und Pflichtzeichen sah, war kein allzu groſser Schritt!

Wichtiger noch als die Anschauung von der Taufe ist die vom Abendmahl, an der später der Gegensatz zwischen Luther und Zwingli offen zum Ausbruch kommen sollte. Doch auch hier ist anfangs noch eine weitgehende Übereinstimmung zwischen den beiden zu bemerken (vgl. Loofs, D. G. 354 f.). Zwinglis Sondergedanken waren erst im Keime vorhanden, und auch Luthers Auffassung hat durch den Streit eine Entwickelung erfahren. Dennoch wird es auch hier möglich und nötig sein, in den Schriften des Urbanus aus seiner ersten Periode diejenigen Äuſserungen hervorzuheben, in denen sich Ansätze zu der später von Zwingli vertretenen Auffassung oder sonst Berührungen finden. Während die ersten uns vorliegenden Äuſserungen wiederum nur Luthers Ansichten wiedergeben (vgl. oben), bietet die letzte Schrift der bisher besprochenen Periode Gelegenheit, die beginnende Entwickelung einer Luther gegenüber selbständigeren Abendmahlsanschauung zu beobachten. Ein ziemlich ausführlicher Artikel der „Erklärung etlicher läuftigen Punkte“ handelt von der „Meſs“, d. h. vom Abendmahl [1]). Auch hier kehren zunächst freilich die früher von Rhegius im engsten Anschluſs an Luther vorgetragenen Gedanken wieder. Die synaxis oder communio, die durch das Abendmahl hergestellte Gemeinschaft der Gläubigen unter einander und mit Christo wird als „Bedeutung“ des Sakraments erwähnt. Aber es wurde schon oben bemerkt, daſs dieser Gedanke hier nicht mehr in der von Luther eingeschlagenen Richtung verwendet wird — diese Gemeinschaft bietet vor allem Trost den

---

1) Über diesen Artikel vgl. Smend, Deutsche Messen, S. 34 ff.

ängstlichen Gewissen —, sondern dafs hier das verpflichtende Moment herrscht, die Liebesgemeinschaft als Gegenstand der durch den Abendmahlsgenufs wieder übernommenen Verpflichtung erscheint. Das aber ist die Auffassung, die Zwingli hat unter Berufung auf 1. Cor. 10 (vgl. oben S. 29 ff.). Ferner kehrt hier wieder der Begriff des „Testaments", durch das Christus im Abendmahl seinen Gläubigen ein rechtes Erbteil bestimmt habe. Aber neben diesem Begriff und in Verbindung mit ihm tritt ein neuer auf, der sowohl an sich als auch in Verbindung mit dem des Testaments höchst bezeichnend ist. Das ist der Begriff des „Gedächtnisses". Es wird gesagt: „Die Mefs yst eygentlich keynn opfer, aber wol eyn gedechtnus des hochwirdigen opfers. ... Die gedechtnus soll ynn eynem yeden Christenlichen hertzen gantz new seyn. ... Wen man nun Mefs hatt ..., so mag man nit eygentlich reden, das Christus widerumb geopfferet werde. ... Aber eygentlich ist es ein gedechtnus des rechten volkomenen opffers" (WW. I, S. 22ª—23ª [Bl. G 7ª— 8ª]). So ist in diesem Artikel der Begriff des Testaments gänzlich eingerahmt und eng verbunden mit dem des Gedächtnisses. Ganz dieselbe Auffassung aber liegt zu derselben Zeit vor bei Zwingli. Dieser hatte den Begriff des „widergedächtnufs" in der 18. seiner Schlufsreden vom Januar 1523 zur Bezeichnung des Wesens des Abendmahls verwendet (Zw. Opp. I, S 154: „Darus ermessen wirt, die mefs nit ein opfer, sunder des opfers ein widergedächtnufs syn, und sichrung der erlösung, die Christus uns bewisen hat", vgl. S. 232). Dieser seiner Auffassung stellte er dann in der entsprechenden Auslegung die Luthers vom „Testament" gegenüber, resp. als gleichberechtigte zur Seite und bemühte sich, zwischen beiden eine Verbindung herzustellen (Zw. Opp. I, S. 249, 253). Nun ist aber die Verbindung dieser zwei Gedankenreihen um so auffallender, als dieselben in ihrer ursprünglichen Conception von einander divergiren, sodafs Zwingli es auch nicht vermochte, eine Vereinigung herzustellen, ohne die Auffassung Luthers umzubiegen (genaueren Nachweis s. bei Dieckhoff, Ev. Abendmahlslehre, S. 435 ff.). Die Differenz war eben schon damals vorhanden, sofern für

Zwingli der Ton auf „Trank und Speise der Seele“ lag und infolgedessen ihm „essen und trinken“ einfach = „glauben“ sein konnte. Die uneigentliche Fassung von „Leib und Blut Christi“ lag, wenn sie auch noch nicht ausgesprochen oder begründet, ja durch häufig wiederkehrende Redewendungen wie „warlich eine Speise und warlich ein Trank“ scheinbar ausgeschlossen wird, doch seinen Ausführungen zugrunde. Ist somit die von ihm selbst versuchte Vereinigung seiner eigenen Meinung mit der Luthers im höchsten Grade bemerkenswert (Baur, Zw. Theol. II, S. 283), so nicht minder der Umstand, daſs sich bei Rhegius ganz dieselbe Vereinigung der beiden Vorstellungen findet. Dabei verrät er auch sonst eine Auffassung des Abendmahls, die der Zwinglis ähnlich ist. So wenn er sagt: „Dan wer die wort vnd zeichen ym glauben annimpt [dieses „annehmen“ kann nach dem Zusammenhang nicht ein Empfangen der Abendmahlselemente bedeuten, sondern nur ein Ansehen, Betrachten, Beurteilen], der wirt gespeyset vnd stark wider alle anfechtung vnd not“ u. s. w. (WW. I, S. 22[b] [Bl. G 6[b]]). Da ist also die Gleichung „glauben“ = „gespeist werden“ vollzogen. So heiſst es auch gegen Schluſs: „Vnd wirt hie das leyden Christi ernstlich betracht, dardurch [also durch ernstliche Betrachtung, nicht durch Essen und Trinken!] der glaub [sic!] gesterckt vnd gemeret, die liebe gegen got vnd den menschen entzundt, die hoffnung vnderstitzt wirt.“ Liegt in der Konsequenz dieser Gedanken das Aufgeben der Annahme einer wirklichen Gegenwart von Leib und Blut Christi, so kann es nicht auffallen, daſs Rhegius diese Konsequenz jetzt noch nicht zieht. Auch Zwingli hatte sie damals noch nicht offenkundig gezogen, sondern „um der Blöden willen“ vielfach Ausdrücke gebraucht, die der herkömmlichen Anschauung entsprachen, und nur in privaten Briefen seine eigentliche Meinung gesagt (Loofs, D. G., S. 354f., Baur, Zw. Theol. II, S. 272ff.).

Zeigt nach den angeführten Stellen die Abendmahlsanschauung des Rhegius schon in dieser seine erste Periode abschlieſsenden Schrift groſse Ähnlichkeit mit der Zwinglis, so ist eine weitere Frage, ob diese Ähnlichkeit auf direkte

Abhängigkeit zurückgeführt werden kann resp. mufs oder nicht. Da die Berührungen zwischen den beiden behandelten Darstellungen so auffallende waren, liegt es nahe, an direkte Abhängigkeit des Rhegius zu denken, zumal dieser noch in der nur wenig früher, am Frohnleichnamstage desselben Jahres gehaltenen [und also noch etwas später gedruckten] Predigt über das Abendmahl nur die beiden lutherischen Gedankenreihen der Vereinigung (communio) und des Testaments kennt. Aber dieser Annahme stellt sich eine Schwierigkeit in den Weg: die beiden Schriften sind fast gleichzeitig erschienen. Zwinglis „Auslegung“ war am 14. Juli 1523 beendet, die Schrift des Rhegius nach dem Datum der ältesten Ausgabe am 30. Juli. Die Zwischenzeit scheint zu kurz zu sein, um eine Bekanntschaft des letzteren mit dem Inhalt der Zwinglischen Schrift und eine Benutzung derselben bei Abfassung seiner eignen anzunehmen. Jedoch ist nicht nur zu erinnern, dafs das Erscheinen gerade dieser Schrift Zwinglis von seinen Bekannten mit grofser Spannung erwartet, die Verbreitung derselben also wohl entsprechend beschleunigt wurde. Wir wissen auch, dafs z. B. Öcolampad bereits vor dem Erscheinen der „Auslegung“ Kenntnis hatte von dem Inhalt eines Artikels (Baur, a. a. O. I, S. 283f. — Opp. Zw. I, S. 169); ähnlich könnte es bei Rhegius auch gewesen sein. Endlich würde die Annahme keine Schwierigkeit bereiten, dafs Rhegius seine Schrift im wesentlichen fertig hatte, als Mitte Juli die „Auslegung“ Zwinglis erschien, und dafs er dann aus dieser einige Gedanken herübernahm. Wollte man alle diese Erklärungen unannehmbar finden, dann bliebe noch übrig, auf die „Schlufsreden“ selbst, die bereits im Januar 1523 aufgestellt waren, zurückzugehen. Auch in diesen ist ja bereits der Gedanke des „widergedächtnufs“ ausgesprochen. — In jedem Falle aber darf bei der Konstatirung des Ähnlichkeits- resp. Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Rhegius und Zwingli nicht unerwähnt bleiben, dafs des letzteren Abendmahlsanschauung in kaum verkennbarer Weise sich mit der des Erasmus berührt, wie er ja auch bekannte, von diesem abhängig zu sein (Baur, a. a. O. II, S. 281. — Usteri, Zw. u. Erasm.).

Auch Rhegius kannte die Kommentare dieses Gelehrten zu den paulinischen Briefen und schätzte sie hoch [vgl. oben S. 35 f., 43 ff.]. Bei 1. Cor. 10 und 11 aber konnte er in der erasmischen Paraphrase eine Auffassung vom Abendmahl finden, in welcher „die rudimenta der Zwinglischen Lehre“ enthalten waren (Usteri a. a. O., S. 30). So zeigt sich an diesem Punkte, an welchem die Differenz zwischen Zwingli und Luther am schärfsten hervortrat, zugleich mit großser Deutlichkeit die Ein- resp. Nachwirkung der humanistischen Anschauung bei Zwingli — und bei Rhegius!

Wenn unsere Untersuchung von mehr peripherischen Punkten ausging [Heiligenverehrung, Bilder, Fasten, Fegfeuer] und zu mehr zentralen weiterschritt [Erbsünde, Sakramente], so wird sie auf diesem Wege fortfahrend auf den Punkt führen, der das Zentrum der reformatorischen Gedanken bildet. Das ist der Gedanke von der Glaubensgerechtigkeit. Wie hat Rhegius hierüber gedacht und gelehrt? — Der Beantwortung dieser Frage mufs im vorliegenden Zusammenhang die Beantwortung der anderen vorangehen: Ist der Gedanke der Glaubensgerechtigkeit überhaupt ein Punkt, an welchem es möglich ist, etwas über das Verhältnis des Urbanus zu Luther oder Zwingli zu erkennen? Mit anderen Worten: weichen Luther und Zwingli selbst in der Auffassung dieses Gedankens von einander ab? Diese Frage ist von der einen Reihe von Forschern mit aller Entschiedenheit bejaht worden, während andere mit einem fast uneingeschränkten Nein antworten (vgl. Ritschl I, S. 179 und oben S. 59, Anm. 1). Hier kann nur folgendes gesagt werden. Der Gedanke der Glaubensgerechtigkeit umfafst einen Komplex von Einzelgedanken. Diese Einzelgedanken sind: Der Glaube ist das Vertrauen auf die sündenvergebende Gnade Gottes in Christo, der Glaube macht gerecht (= acceptus) vor Gott, weil er die von Gott angebotene Gnade der Sündenvergebung annimmt; der Glaube macht aber auch gerecht (justificat = sanctificat), das „sine merito justificari ist zugleich der Anfang eines neuen Lebens“ (Loofs, D. G., S. 321). Diese Einzelgedanken finden sich nun bei Zwingli wie bei Luther. Insofern herrscht

Übereinstimmung zwischen ihnen. Aber charakteristisch ist der Unterschied innerhalb dieser Gedanken. Für Luther steht der Genesis seiner Anschauung entsprechend der Gedanke der Sündenvergebung, der Gerechtannahme bei Gott als der durchaus beherrschende im Vordergrund. Diese zunächst rein religiöse Thatsache der Gerechtannahme hat freilich die religiös-sittliche Erneuerung des Gläubiggewordenen zur notwendigen Folge, und eine lehrhafte Darstellung des Rechtfertigungsgedankens mufs diese Folge zu ihrem Recht kommen lassen. Luthers Hauptaugenmerk aber ist auf die religiöse Erfahrung gerichtet, und für sie ist die Gerechtannahme bei Gott nicht nur das anfänglich Grundlegende, sondern auch das dauernd Mafsgebende. Von hier aus sind Luthers Gedanken orientirt. — In anderer Beleuchtung erscheinen die Gedanken über Glaubensgerechtigkeit bei Zwingli. Was Luthers ganze religiöse Anschauung bestimmte, fehlt auch bei ihm nicht. Aber wie der Gedanke der Glaubensgerechtigkeit bei ihm nicht aus der religiösen Erfahrung in dem Sinne wie bei Luther entsprungen ist, so sind seine Aussagen darüber auch nicht sowohl zu verstehen als Ausdrücke der religiösen Erfahrung, sondern vielmehr als Ansätze zu lehrhafter Entwickelung der Gedanken. Zwinglis natürliche „Neigung zum Systematisiren“ traf hierbei zusammen mit seiner humanistischen Hochschätzung des Ethischen, das in relativer Unabhängigkeit dem Religiösen gegenüber gestellt wird. So verliert die Gerechtannahme bei Gott durch Vergebung der Sünden ihre zentrale Stellung, und dafür treten die ethischen Folgen des Glaubens mehr hervor (a. a. O. S. 355).

Prüfen wir nun die Äufserungen des Urbanus Rhegius über die Glaubensgerechtigkeit daraufhin, ob sie mehr der Eigenart Luthers oder der Zwinglis entsprechen, so haben wir darauf zu achten, wie unser Reformator die beiden hier inbetracht kommenden Begriffe, den des Glaubens und den der Gerechtigkeit fafst. — Glaube ist nach Luther das Vertrauen auf die sündenvergebende Gnade Gottes in Christo; der Glaube nimmt die remissio peccatorum an, die ihm Gott schenkt. In dieser engen Fassung des Glaubensbegriffes bei

Luther liegt seine Stärke. Natürlich fehlt auch bei Rhegius diese reformatorische Fassung des Begriffs nicht. So beschreibt er das Wesen des Glaubens mit den Worten: „ein rechter glaub yn der barmhertzikeyt vnd gnad gottis yn Jesu christo“ oder mit den schon oben (S. 39) angeführten schönen Sätzen von der „lebendigen zuuersycht ynn die barmhertzigkeit Gottes, vns verheyssen vnd reichlich erzeygt yn Christo Jesu vnserm herren“ (WW. I. 18^{b}, 23^{a}, $33^{a\,b}$ [Bl. F 4^{b}, G 8^{b}, M 4^{b}]). Aber neben diesem engen, spezifisch lutherischen Glaubensbegriff geht ein weiterer einher, bei welchem die Beziehung auf die Sündenvergebung als eigentliches Objekt des Glaubens wegfällt und statt dessen allgemeinere Beziehungen aufgestellt werden. So vermissen wir schon in der „Anzeigung“ von 1521, die, wie oben gesagt, in der Hauptsache nur Aussprüche Luthers zusammenstellen will und zusammenstellt, in dem Abschnitt „Von dem Glouben“ eine Definition dieses Begriffes, die Luthers Gedanken scharf zum Ausdruck brächte. Wohl aber kommt in ihm folgender Satz vor: „so bald du von gantzem hertzen gloubst, all din zu versicht zu got stellest, erhebst vnd erwegst dich mit jm als dinem wahrhafftigen ainigen got zu handlen u. s. w.“ (Bl. D 1^{a}). An einer anderen, in anderem Zusammenhang schon angeführten Stelle wird der Glaube definirt als „bestentlich anhangen dem wort gotes, es seyen trôwort oder verhaissungen, das du dich darauff verlassest“ (WW. I, S. 4^{a} [Bl. A 6^{b}, 7^{a}]. NB. In WW. ist diese Stelle abgeschwächt!). Da ist neben dem Verheifsungswort das Drohwort mit als Gegenstand des „Glaubens“ genannt. Ganz entsprechend heifst es darum ein ander Mal: „Wer recht glaubt, der hangt an der geschrifft, die vom gericht, zorn vnnd auch barmhertzigkeyt sagt“ und „glauben yst das, darmit du dem wort glaubest“ (WW. I, S. 18^{b}, 19^{a}, 20^{a} [Bl. F 4^{b}, 5^{a}, 8^{b}]). — Diese weitere Fassung des Glaubensbegriffes, durch die Luthers eigentliche Gedanken verlassen werden, teilt Rhegius aber mit Zwingli, der z. B. in der Schrift von der Freiheit der Speisen den Glauben ganz ähnlich definirt als „sich . . . mit ganzem herzen und glouben allein an jn verlassen und sinen worten gänzlich ungeschwanket

vertruwen“ (Zw. Opp. I, S. 7, III S. 157, 170; Loofs, D. G., S. 355).

Eine solche Fassung des Glaubens aber mufs auch bestimmend einwirken auf die Fassung des Begriffes der „Gerechtigkeit“ resp. „Glaubensgerechtigkeit“. Diese besteht nach Luther darin, dafs Gott dem Gläubigen um Christi willen seine Sünde nicht anrechnet, ihm vielmehr seinen Glauben „zur Gerechtigkeit rechnet“ und ihn als gerecht vor sich gelten läfst. Das ist der rechte Trost der geängsteten Gewissen. — Diese Gedanken sind auch Rhegius nicht unbekannt. In der Anfangsschrift über die römische Bulle von 1521 giebt er Luthers Meinung mit den Worten wieder: „Der gloub ist das, darumb er gerecht vor got geacht wirt“ (Bl. C 4^a). Ebenso führt er in der 2. Predigt über das Abendmahl von 1523 das Beispiel des Abraham an, der „vertrawet Gott vmb alle sach vnd glaubt seyner tzusagung. Derhalb was er vor Gott frum gehalten“; weiter heifst es in derselben Predigt: „Wiltu nun frumb vnd vom schweren last deyner sund entledigt werden: Nym fur dich die trôstlichen verheissung Christi, bit vmb glauben, das du vestiglich glaubst“ u. s. w. Oder: „wilt du vor Gott fromm seyn, so beken frisch dich selbs (yn allem deynem thun vnd lassen) ein ellenden tzunichtigen sunder, vnd also wirst du from geacht vor Gott“. Ebenso kehren diese Gedanken wieder in den letzten Schriften dieser Periode (WW. I, S. 108^b, 109^a, 112^a [Bl. B $4^{a\,b}$, C $4^{a\,b}$], WW I, S. 3^b, 4^a, [Bl. A 6^b]; WW. I, S. 33^a [Bl. M 4^a]). — Sind somit die religiösen Gedanken der Rechtfertigung aus dem Glauben bei Rhegius vorhanden, so ist doch zweifellos sein Interesse mehr auf die ethische Seite der Sache gerichtet: die sittlich erneuernde Wirkung des Glaubens steht ihm im Vordergrund. Dafs dies in der „Anzeigung“ der Fall ist, könnte zunächst einen anderen Grund haben. Da verteidigt Rhegius in dem Abschnitt „Von dem Glouben“ Luther gegen den ihm gemachten Vorwurf, dafs seine Lehre von der Glaubensgerechtigkeit zum faulen Ausruhen auf einem unthätigen Glauben verführe. Dem gegenüber sagt er gleich im Anfang: „stat nun die gerechtigkait im glouben, so ist’s clar,

das der gloub allain alle gebot gottes erfilt vnd alle jre werck rechtfertig macht, die wil niemant rechtfertig ist, er thie dann alle gepot gottes“ (Bl. C 4[a]). In ähnlicher Weise stellt er im „Sermon von dem 3. Gebot“ im Gegensatz zu der scholastischen Lehre die Gedanken der Rechtfertigung aus dem Glauben dar und legt gegenüber der Behauptung von einem teilweise freien Willen des Menschen allen Ton auf die erneuernde Gnade: „alle gnad da durch vnser wil frey wirt vnd der mensch rain, der wyll zu got berait, Stat jm glauben in Christum; der glaub erwyrbt, was das gesetz erhayst, spricht Augu.“ (WW. I, S. 41[b], vergl. 40[b] [Bl. B 2[a], vgl. A 4[b]]). Aber auch wo der polemische resp. apologetische Anlaſs fehlt, läſst Rhegius gerade diese Gedanken in den Vordergrund treten. So fügt er in der „Erklärung der zwölf Artikel“, nachdem er nach dem Römerbrief die Lehre entwickelt hat, daſs der Glaube mir „für meine fromkeit gerechnet“ wird, sogleich bei: „Glauben ist nit ain schlecht ding, das jm ainer selbs mög geben oder machen, wan er wöll, Sonder ain groſs mechtig ding, das den menschen erneüwert, laſst jn nit bleiben in dem alten won vnnd in der alten haut vnnd begird“. Ganz ähnlich wird diese Seite des Glaubens nachdrücklich hervorgehoben im Schluſs der Schrift: „Der gelaub ist ain erfüllung aller gesatz, er ist die gerechtikait in die ewigkait, er ist das werck der magnificentz gotes, er ist ertötung des flaischs, erweckung des gaists, überwindung der welt 1. Johan. 5, überwindung des flaischs, überwindung der hell . . . (Der Glaube) ist ain lebendig ding im hertzen, das den menschen vernewert, das hertz rainigt“ (WW. I, S. 16[a] [Bl. H 6[a] ff.]) Wird nach diesen Worten sogleich fortgefahren: „er ist ain solche vertrawung zů gott, das der mensch durch solchen glauben gewiſs ist über alle gewisse, das er got gefall, das er ain gnedigen got hab, der jm gůtig sei vnd verzeich in allen dingen, die er thut“, so ist durch diese Begründung des Rechtfertigungsbewuſstseins auf den vorher (und auch gleich nachher wieder) wesentlich nach seiner ethischen Seite geschilderten Glauben die Schärfe der lutherischen Gedanken verloren gegangen. Zu derselben Beobachtung geben andere

Aussagen unseres Verfassers Gelegenheit. So sagt er in der „Erklärung etlicher läuftigen Punkte“ in dem Abschnitt über das „Euangelium“: „Glaub nur yn Christum als dein erlôser, der selb glawb macht dich vor Got fromm vnd ertödt yn dir den alten menschen mit seynen fleischlichen bigirden“ (WW. I, S. 18[b] [Bl. F 4[b]]). In dem „Unterricht, wie sich ein Christenmensch halten soll u. s. w.“ kommt folgender Satz vor: „Siche zu, der glaub macht dich frumm, vertreibt all sünd, sterckt dich in aller kranckhait, erleucht alle blindhait, haylet alle bôse naigung, behiet vor sünden; thût als gûtz“ (WW. I, S. 116[b] [NB. Druckfehler: „CXXII“] [Bl. a 4[a b]]). Nehmen wir zu diesen Stellen, in denen die „Frommkeit“ durch den Glauben in einer von Luther abweichenden Weise mit der ethisch erneuernden Bedeutung des Glaubens in Verbindung gesetzt wird, noch die grofse Anzahl von Aussprüchen in allen Schriften, in welchen das Ethische des Glaubens überhaupt stark betont wird, so wird sich das oben ausgesprochene Urteil bestätigen, dafs Rhegius in dem Rechtfertigungsgedanken die Schärfe der lutherischen Ausführungen nicht gewahrt hat, dafs in seinen eigenen Ausführungen ein anderes Interesse als das treibende sich zu erkennen giebt als bei Luther. In demselben Mafse aber, in welchem dies der Fall ist, nähert Rhegius sich Zwingli, und wenn an diesem Punkte vor andern es sich handelt nicht um Gegensätze zwischen Luther und Zwingli, sondern um Nüancen, so sind eben doch diese Nüancen in der Fassung des zentralen Gedankens der Reformation recht wichtig und bezeichnend.

Versuchen wir das Ergebnis der angestellten Untersuchungen über die erste Periode der reformatorischen Wirksamkeit des Urbanus Rhegius zusammenzufassen, so ergiebt sich Folgendes. Seine Schriften aus dieser Zeit zeigen, dafs er sich in weitgehender Übereinstimmung mit Luther befindet; einer Übereinstimmung, die auf unmittelbare Abhängigkeit von Luther, zum teil sogar wörtliche Benutzung seiner Schriften zurückzuführen ist. So konnte der Schein entstehen, dafs Rhegius in dieser Zeit „durchaus lutherisch“ denke. Jedoch ist ein dahinlautendes Urteil unzutreffend. Einmal sofern es

irreführend ist, schon für diese Zeit den Ausdruck „lutherisch“ im Sinne einer gegen andere Richtungen bereits festabgegrenzten Bestimmtheit zu gebrauchen. Sodann weil in der That in der Anschauung des Rhegius eine ganze Reihe von Punkten sich findet, an denen es sichtbar ist, dafs neben der Beeinflussung von Luther her Einflüsse von anderer Seite seine theologische Stellung bestimmt haben. Über eine ganze Reihe von Gegenständen denkt er ähnlich oder ganz ebenso wie Zwingli in der gleichen Zeit. Dabei fehlt ihm — wie vielen anderen — eine klare Einsicht in den schon damals vorhandenen Unterschied zwischen der wittenberger und der schweizerischen Bewegung. Er weifs sich zu keinem der beiden Führer in Gegensatz, steht vielmehr zu beiden in freundschaftlicher Beziehung. Ja, selbst der Unterschied resp. Gegensatz zwischen Luther und Erasmus ist ihm unbekannt oder wenigstens belanglos. Ihre Erklärung findet diese Beschaffenheit seiner damaligen Anschauung darin, dafs seine Entwickelung von humanistischer Bildung und humanistischen Reformideen ausgegangen ist. Von Luther her ist sie dann durchgreifend beeinflufst und vertieft worden, ohne dafs er jedoch Luthers Gesamtanschauung sich vollständig zu eigen gemacht hätte. Vielmehr wirkt der Ausgang vom Humanismus auf seine Gedanken bleibend ein und führt ihn entweder selbständig zu denselben Gedanken wie den von gleichem Ausgangspunkt ausgehenden Zwingli oder läfst ihn die von Zwingli ausgesprochenen Gedanken übernehmen und zu den seinigen machen. Und zwar läfst sich diese Thatsache gerade an Punkten beobachten, die zu den wichtigsten gehören, sodafs das Urteil berechtigt ist: Gerade in ihrem letzten Grunde ist die reformatorische Anschauung des Urbanus Rhegius in der Zeit bis 1523 mehr der Zwinglis als der Luthers verwandt. Ist dies aber der Fall, so ist das Problem in der Theologie des Rhegius (vgl. oben S. 1 ff.), soweit es seine theologische Stellung vor dem Sakramentsstreit im Verhältnis zu der im Streit von ihm eingenommenen betrifft, gelöst: es sind in der Entwicklung der ersten Periode die Punkte aufgewiesen, an welche die spätere Entwicklung anknüpfen konnte und angeknüpft hat.

Zugleich hat die Untersuchung einen neuen Erweis für den weitgehenden Einfluſs Zwinglis in Süddeutschland erbracht bezw. für die Behauptung, daſs einer von Haus aus humanistisch bestimmten Anschauung die reformatorischen Gedanken in der Fassung, die Zwingli ihnen gab, näher lagen als in der Fassung Luthers.

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Lebenslauf.

Geboren am 19. April 1872 zu Eisleben erhielt ich, Reinhold Otto Seitz, meine Schulbildung in Naumburg a. S., wohin mein Vater, Kanzleirat Karl Seitz, inzwischen versetzt worden war. Ich besuchte in den Jahren 1878—1881 die städtische Vorschule, 1881—1889 das Domgymnasium daselbst. Letztere Anstalt verließ ich Michaelis 1889 mit dem Zeugnis der Reife und bezog die Universität Halle, um mich dem Studium der Theologie zu widmen. In den 7 Semestern, während welcher ich hier immatrikulirt war, hörte ich Vorlesungen bei den Herren: Beyschlag, Droysen, Ficker, Haupt, Haym, Hering, Kaehler, Kautzsch, Köstlin, Loofs, Uphues. Im Sommer 1893 bereitete ich mich im elterlichen Hause auf die erste theologische Prüfung vor und bestand diese im Dezember desselben Jahres in Halle. Zu Ostern 1894 nahm ich für ein Semester eine Stelle als Lehrer und Erzieher an der Knabenanstalt (Realschule) der Brüdergemeinde zu Gnadenfrei in Schlesien an. Nachdem ich darauf den vorgeschriebenen Seminarkursus am Königlichen Lehrerseminar zu Delitzsch im Oktober und November 1893 absolvirt hatte, bearbeitete ich wiederum im Hause meiner Eltern die zur zweiten theologischen Prüfung mir gestellten schriftlichen Aufgaben. Die mündliche Prüfung bestand ich in Magdeburg im Juli 1895 von Wittenberg aus, wohin ich zu Ostern 1895 als ordentliches Mitglied des Königlichen Predigerseminars übergesiedelt war. In den zwei Jahren meines dortigen Aufenthaltes nahm ich teil an den wissenschaftlichen und praktischen Übungen der Herren Superintendent D. Quandt, Professor D. Reinicke und Professor Schmidt. Von Ostern 1897 an bin ich wieder in Naumburg, seit 1. Oktober v. J. als Vikar des Herrn Superintendenten Dr. Zschimmer.



Thesen.

1.

Die Theologie unterscheidet sich bezüglich der Forderung der Voraussetzungslosigkeit nicht von anderen Wissenschaften.

2.

Der Gedanke der Auferstehung widerspricht der alttestamentlichen Religion.

3.

Es ist eine zweite Gefangenschaft des Paulus anzunehmen.

4.

Die Authentie des 1. Petrusbriefes unterliegt schweren Bedenken.

5.

Der sogenannte 2. Clemensbrief ist ein Brief des Soter von Rom.

6.

Justin der Märtyrer hat nur eine Apologie geschrieben.

7.

In dem Abendmahlsstreit des 16. Jahrhunderts haben nicht exegetische Gründe den Ausschlag gegeben.

8.

Die drei ersten Stücke des lutherischen Katechismus bilden kein System.

9.

Das Apostolikum ist nicht als bloſse Zusammenstellung objektiver Thatsachen zu würdigen.

10.

Die Kantsche Theorie von der Zeit bietet die Lösung für eine Reihe theologischer Probleme.

11.

Notlüge ist unter keinen Umständen erlaubt.

12.

Die Predigt muſs (nach Form und Inhalt) sich den Bedürfnissen der Zeit anzupassen bedacht sein.